Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart

Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen

Dr. phil. Eberhard Grisebach

Herrn Dr. Bach [illegible]
Grüßen vom Verfasser

Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart.

Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen.

Abhandlung

zur Erlangung der venia legendi verfaßt und der philosophischen Fakultät der Universität Jena

vorgelegt von

Dr. phil. Eberhard Grisebach.

Weida i. Th.
Druck von Thomas & Hubert
Spezialdruckerei für Dissertationen
1913.



Meinem Vater

zu seinem 75. Geburtstag in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig 1883.
— Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Bd. II, S. 1309.
— Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1905, Bd. I, S. 322.
— Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften I. Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. 1910. Philosophische Klasse.
G. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie. III. Aufl.
— Kant. — Vorlesungen über Kant.
— Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig 1910.
— Goethe. Leipzig 1913.
— Soziologie. Leipzig 1908.
H. Rickert, Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft. II. Aufl.
— Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
— Gegenstand der Erkenntnis.
— Vom Begriff der Philosophie. Logos Bd. I.
— Zwei Wege der Erkenntnis. Kantstudien, Bd. XIV.
Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. VI. Aufl. Tübingen 1912.
— Geschichte der neueren Philosophie. V. Aufl. Leipzig 1911.
— Praeludien. IV. Aufl. Bd. I u. II. Tübingen 1912.
— Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Heidelberg 1908.
Eucken, Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. Leipzig 1885.
— Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. Leipzig 1888.
— Die geistigen Strömungen der Gegenwart. Leipzig. IV. Aufl., neuer Abdruck 1913.
— Sinn und Wert des Lebens. III. Aufl. Leipzig 1912.
— Erkennen und Leben. Leipzig 1912.
— Wahrheitsgehalt der Religion. III. Aufl. Leipzig 1912.
— Geschichtsphilosophie in „Kultur der Gegenwart“. Band: Systematische Philosophie, 1907.

Einleitender Teil.

I.

Verschieden ist der Lebenskreis, aus dem die philosophische Frage sich erhebt, und jeder Versuch einer Antwort wird den besonderen Charakter seines Ursprungs verraten. Je nach dem Verhältnis zur Welt, je nach dem Grade der inneren Erregtheit und dem Umfange der empfundenen Ungenügsamkeit wird eine Philosophie entweder die ganze Welt auf den Boden des inneren Erlebens und Schaffens in einen Begriff zu fassen suchen, der verschiedene Weltformen umfaßt und dem Lebenskomplex und seiner Vieldeutigkeit Genüge leistet, oder es ist ihr an der Befriedigung eines rationalen Bedürfnisses gelegen, das auf Wissen und seine Begründung ausgeht. Nach zwei Polen lassen sich so die Lebensunterlagen der Philosophie ordnen, indem das Ausgehen vom schaffenden Leben zur Kunst, die scharfe Begrenzung einer Wissensform zur Wissenschaft ein ausgesprochenes Verhältnis zeigt.

Es ließe sich so vielleicht auch alle über das Leben sich erhebende Denkleistung an diesen Höhen orientieren, ohne dabei auszuschließen, daß ein Denker sich von beiden gleich weit entfernt hielte, wie die Linie des Äquator von beiden Polen. Der Kunst vergleichbar ist jenes Bedürfnis, das Ganze der Welt im Erleben zu erfassen und das Verhältnis aller ihrer Begriffe in einer Einheit zu bestimmen; der Wissenschaft nahe steht das Verlangen nach gewisser Erkenntnis und ihrer Begründung. Wie die Kunst in ihrem besonderen Gebiete ein Ganzes zusammenzufassen sucht durch klare Verhältnissetzung, so strebt die ihr nahestehende Philosophie die Totalität der Welt synthetisch in Begriffe zu bringen. Die wissenschaftliche Philosophie geht den umgekehrten Weg: sie setzt eine Syn-

thesis voraus und auf Grund der Begreiflichkeit sucht sie einen Begriff der Welt zu vertiefen und auf seine Prinzipien zurückzuführen.

Dort, wo sich beide Arten verknüpfen, wo beide Pole bestimmend einwirken, und die Denkbewegung beide Richtungen einschlägt, dort wird auf dem Grunde eines totalen Lebens die Wissenschaft und Kunst umfaßt, die Wahrheit sowohl vorausgesetzt als geschaffen. Denn im Erlebnis wirkt sie als eine bestimmende Macht, und die Unterlage, die hier die philosophische Frage aus sich hervortreibt, wird einen religiösen Charakter zeigen. Die Wahrheit überschreitet hier auf dem Boden des totalen Erlebens die Grenzen des Rationalen, und die Synthesis des lebendigen Begriffes hängt nicht vom Flusse des Seins ab, sondern als werdende Wahrheit erhebt sie sich über die individuelle Arbeit zu einem selbständigen Ganzen.

II.

Wer aus den Landen der Kunst in das Gebiet der Philosophie kommt und hier Heimatrecht und Aufgaben begehrt, mag anfangs versucht sein, Forderungen jener auf diese zu übertragen und in der philosophischen Arbeit eine sinnvolle Gestaltung des ganzen Weltbildes mit individuellem Charakter und Gepräge zu sehen, wie sie künstlerische Formkraft an Teilen der inneren und äußeren Natur in reichem Wechsel vollbringt. Geht die Philosophie auf unbedingte Wahrheit aus, so leiten die künstlerischen Ansprüche vom Wege ab, denn sie verführen leicht zur Willkür, zum Zweifel an einem endgiltigen Weltsinn.

Nur eine klare Unterscheidung von Kunst und Philosophie lehrt diese Gefahr vermeiden und eine Verknüpfung beider auf das richtige Maß beschränken. Dies ist um so notwendiger, als auch im Reiche der Philosophie selbst Unklarheit darüber besteht und in der Diskussion zwei Ansichten sich bekämpfen. Die eine vertritt den Standpunkt, daß Philosophie und Kunst nicht zu trennen, vielmehr miteinander verwandt seien; es

wird gesagt, jeder Philosoph müsse zugleich Künstler sein. Die andere verwandelt solchen Anspruch in einen Vorwurf. Jede künstlerische Gebärde verdächtigt ihr den Wert einer philosophischen Leistung, sie verlangt eine grundsätzliche Scheidung; ihrer Meinung nach widerspricht das Wesentliche der Philosophie dem Streben der Kunst, ihrer mannigfaltigen und individuellen Gestalt.

In formaler Hinsicht ist die Verknüpfung philosophischer Arbeit mit künstlerischen Elementen wohl denkbar und wünschenswert; sie bewirkt die vollendete Form eines gedanklichen Werkes, zunächst im Streben nach einem klaren und bestimmten Ausdruck. Ebenso ist die Anschaulichkeit einer Darlegung durch künstlerische Veranlagung bedingt; sie vermag den abstraktesten Begriffen zugute zu kommen und wird ebenso ungern vermißt, wie die synthetische und architektonische Behandlung größerer Gedankenmassen. Man hat die Philosophen mit Recht die großen Baumeister des Geistes genannt und diese Gabe der Überschau und Verhältnissetzung, dieser der Philosophie notwendige Sinn für das Ganze ist ohne Zweifel der künstlerischen Veranlagung verwandt. Aber Ausdruck, Anschaulichkeit und Architektonik sind insgesamt formaler Natur; der Inhalt, der eigentliche philosophische Kern wird nicht davon berührt. Es sind Werke denkbar, welche allen diesen Ansprüchen vollauf entsprechen und philosophisch — eitel Geschwätz bedeuten. Die vollendetste Form vermag den Inhalt nicht umzuwerten.

Die sich ergebende Beziehung von Kunst und Philosophie ist äußerlicher Art, es bleibt die Frage unbeantwortet, ob eine Wesensbeziehung sich erkennen läßt.

In der Kunst handelt es sich immer um die Gestaltung einer erlebten inneren oder wahrgenommenen äußeren Natur. Gefühle und Empfindungen werden in Musik, Tanz, Dichtung und Architektur ausgedrückt, die Erscheinung findet in Plastik, Malerei und Zeichnung ihre Form. Beide Arten vermögen sich zu vermengen, indem Erscheinungsformen inneres Leben, der Rythmus in Dichtung, Musik und Bauwerk die äußere

Welt wiederzuspiegeln versuchen. Solange das jeweilige Objekt dem schaffenden Subjekt als Vorwurf gegenübersteht, ist es eine Mannigfaltigkeit, ein fließendes Unbestimmtes; sobald es aber im Material der Kunst seine Gestalt annimmt, streift es das Mannigfaltige ab, das Subjektive verbindet sich dem Objekt, indem es eine Auswahl und Umbildung vollzieht, die Beschränkung ist nunmehr die Form des künstlerischen Objekts. Damit überbrückt die Kunst die Kluft zwischen Subjekt und Objekt in ihrer Form. Jedem Erzeugnis der Kunst läßt sich analytisch eine subjektive Seite abgewinnen, die von dem individuellen Charakter des Formenden Zeugnis ablegt, und eine objektive, welche die Anwendbarkeit dieser Gestalt auf die Mannigfaltigkeit möglich macht. Das Subjektive ist das in der Form objektivierte individuelle Erleben, das Objektive daran ist durch seine besondere Form subjektiviert. In jeglichem Kunstschaffen, so kann man sagen, wird in erster Linie für das individuelle Leben ein Ausdruck gesucht, die Individualität ist Bedingung künstlerischen Schaffens. Daraus ergibt sich die unendliche Mannigfaltigkeit künstlerischer Möglichkeiten.

Es ließe sich denken, daß die künstlerische Funktion von einem begrenzten Teilobjekt sich ausdehnte auf die Totalität einer inneren und äußeren Welt, daß ein Subjekt mit Hilfe aller Künste sich einen ästhetischen Kosmos gestaltete. Solcher Bau ließe sich als Ausdruck eines totalen Erlebens vorstellen — aber selbst in dieser Totalität würde die Kunst niemals mit der Philosophie zusammenfallen, denn da das Erleben und sein Ausdruck immer nur individuell sind, so wären viele solcher Kunstwelten möglich, ganz abgesehen davon, daß kaum jemals ein Einzelner einen solchen einheitlichen Kosmos zu bilden vermöchte.

Das philosophische Verlangen geht gar nicht darauf aus, das individuelle Leben in Gebilden auszudrücken, sondern die philosophische Frage unterscheidet sich dadurch, daß sie die Welt als allgemeine, allen gemeinsame in ihrem Sinn und Zweck verstehen und deuten möchte. Wohl ist das individuelle

Erleben Bedingung, aber dasselbe sucht sich zum Allgemeinen zu erweitern, sich selbst zu überwinden, eine Totalität in sich vorzubereiten. Der Sinn solchen allgemeinen Lebens drückt sich einzig in Gedanken aus, und dieser Gedanke soll Träger, Symbol des allgemeinen Menschheitslebens und zugleich Deutung der Welt sein; er strebt nach Allgemeingiltigkeit, d. h. nach Alleingiltigkeit. Da nun die Kunst nur individuelle Welten schafft, so interessiert die Philosophie an der Kunst nicht die einmalige zeitliche Gestalt einer ästhetischen Welt, nicht der Ausbau einer vergänglichen Formenwelt, sondern allein die jeglicher künstlerischen Betätigung zugrunde liegende allgemeine geistige Funktion, die in der Subjektobjektsüberwindung zu Tage tritt. Diese geistige Funktion ist nicht eindeutig bestimmbar. Sie ruht immer auf einem totalen Lebensbegriff, der sich nach irgend einer Richtung hin zuspitzt, entweder nach der Seite der Anschauung, Empfindung oder des Gefühls. Die Totalität künstlerischer Gestaltungskraft psychologisch betrachtet birgt einen Reichtum von Ausdrucksmöglichkeiten, deren jede die Totalität intensiven individuellen Lebens einschließlich der Denkkraft voraussetzt. Es wird daher auch dort, wo sich die Philosophie aus dem Gebiete der Kunst zum allgemeinen Begriff zu erheben versucht, der Anspruch an eine Totalität, an eine Verknüpfung des Allgemeinen mit dem besonderen Ganzen vorwiegen und sich Wirkung zu verschaffen suchen.

Die Kunst kann so als Organon der Philosophie dienen, aber sie ist nur ein Teil geistigen Lebens überhaupt, neben sie tritt gleichberechtigt die Wissenschaft und ihre Beziehung zur Philosophie steht derjenigen der Kunst nicht nach.

III.

Die Wissenschaft bildet für die Philosophie einen anderen Ausgangspunkt. Sie ist ebenfalls eine Überwindung eines Subjektobjektverhältnisses, die Umbildung einer Mannigfaltigkeit in eine bestimmte Form, nämlich in die des Wissens. Die Philosophie richtet sich hier wieder auf das Allgemeine, auf die

Prinzipien der Erkenntnis, sie fragt: „Wie ist allgemeingiltige Wissenschaft möglich?" Der Aufstieg zum Allgemeinen vollzieht sich bei einem solchen Begründungsversuch anders, als bei der der Kunst verwandten Denkweise. Die Welt der Wissenschaft als Leistung des Verstandes ist in ihrem Wesen eindeutig bestimmt, ihre Form ist von dem Inhalt trennbar und der Analyse zugänglich. Ihre Gesetzlichkeit eröffnet eine rationale Welt, die im Gegensatz zu den Regeln künstlerischer Formenwelten einheitlich und für das Denken durchsichtig als ein dankbares Feld philosophischer Arbeit sich darstellt. Das Denken hat eine homogene Welt vor sich, die als ihr eigenstes Gebiet erscheint. Alle Gefühle und Empfindungen bleiben ausgeschaltet. Das Problem des Allgemeinen liegt der wissenschaftlichen Philosophie von vorneherein näher, da die Wissenschaft selbst eine allgemeine Welt zu bilden strebt. Ihre Funktion ist durch die Logik eindeutig begrenzt und ihre Regeln führen unmittelbar aus dem individuellen Leben hinaus in das Reich der Gesetze des Gedankens. Jene Gefahren eines kunstentstammten Fragens verlieren hier ihre Bedeutung.

Die Isolierung des Denkens dagegen, die Beschränkung auf die Wissensform der Welt und Natur erschwert die Erreichung eines allgemeinen Sinnes für die Totalität der Welt und des Lebens. Im Verhältnis zu seiner Komplexität verblassen die Prinzipien der Wissenschaft zu formalen Begriffen, die wohl dem Verstande eine allgemeine Regel bedeuten, aber sich der Totalität geistigen Lebens schwerlich sinngebend verknüpfen. Und das bleibt doch immer das Ziel der Philosophie, aus einem objektiven Bestande dem ganzen Leben Zweck und Ziel zu sichern. Mag also der einen Richtung die Erreichung des Allgemeinen erschwert sein, so ist das Hauptproblem der anderen die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besonderen.

In jener ersten Art wird die Wahrheit im geistigen Leben zu realisieren gesucht. Das Besondere wird durch eine Idee gestaltet und die Idee durch ihre Form erkannt. Die Erkenntnis einer geistigen Totalität setzt ihre Erscheinung im Erlebnis

voraus. Form und Inhalt widersetzen sich der Trennung. Der Reichtum der Ideen, die Mannigfaltigkeit der geistigen Funktionen ergeben einen komplexen Begriff, dem gegenüber das Denken als Funktion der Philosophie sich seiner Beschränkung bewußt wird.

In der wissenschaftlichen Philosophie aber wächst die Macht des Rationalen und seine Bedeutung. Der Standpunkt verlegt sich in eine Sphäre rationaler Geltung, von der aus die Begründung des Erkennens und Wissens erfolgt. Die ewige Ordnung und Regelfülle bleibt hier unberührt von dem psychologischen Denken, sie ergibt einen absoluten Wahrheitsbegriff.

So vermögen Kunst und Wissenschaft als Unterlage der philosophischen Frage zwei Rhythmen des Denkens zu bezeichnen, das einmal vom schaffenden Leben zur Idee, ein anderes Mal vom Absoluten zur Wirklichkeit vorzudringen strebt. Sie wecken verschiedene Ansprüche an den Inbegriff des Geistes, der einmal rational, ein anderes Mal irrational sich ergibt.

Auf beide Arten sucht sich die Philosophie über das psychologische einmalige Geschehen zu erheben und das Wesen des geistigen allgemeinen Lebens in dem Subjektobjektsverhältnis zu ergründen.

Diese Scheidung von individuellem Geschehen und überindividueller allgemeiner Sachlichkeit wird auch im eigenen Leben des Philosophen notwendig; er wird sich allgemeinen sachlichen Zusammenhängen eingliedern müssen, die es ihm ermöglichen, eine allgemeine Welt in sich aufzunehmen und von ihr aus das Leben zu deuten.

IV.

Die Verknüpfung und Erhebung zu allgemeinen sachlichen Zusammenhängen macht für die Philosophie die Beschäftigung mit der Geschichte in ganz anderem Maße notwendig, als für die Kunst und die Wissenschaft, die zur Ausbildung ihrer Technik der Tradition wohl bedürfen, aber ihre Entwicklung

ist ohne eine Kenntnis früherer Epochen durchaus denkbar und alle Berührung mit fremden Formenwelten der Kunst dient nur dazu, die eigene individuelle Art durch Widerstand und Überwindung zu stärken. Der Philosoph dagegen kann der geschichtlichen Überlieferung unter keinen Umständen entraten, da eben seine Aufgabe darin besteht, die geistige Entwicklung fortzuführen und innerhalb des allgemeinen Wesensbestandes seine Aufgabe zu übernehmen.

Die allgemeine Welt wird also zunächst von der Philosophie aus ihrer eigenen Geschichte übernommen, denn die Philosophie im Speziellen hat an ihrem Aufbau gearbeitet, ihre Geschichte ist das Werden einer „allgemeinen Welt“. Die besonderen Funktionen des geistigen Lebens, wie Kunst, Wissenschaft und Religion liefern der Philosophie das Material geistiger Gestaltung, aus denen sie das Allgemeine in der Überwindung des Subjektobjektsverhältnisses herausstellt. Das Aufnehmen solcher historischen Ergebnisse, die Übernahme einer Welt des Allgemeinen aus der Hand der konkreten Geschichte hat nun seine besonderen Schwierigkeiten. Sie ist dort nicht eindeutig und einheitlich zu entnehmen. Vielmehr tritt uns in der Geschichte eine Mannigfaltigkeit von Denkweisen entgegen, die sich durch die Verschiedenheit der bevorzugten Elemente des Allgemeinen, durch die Art ihrer Ablösung von der individuellen konkreten Wirklichkeit und ihrer Rückwirkung auf dieselbe erklärt. Die Arbeit an einer Darstellung des Allgemeinen hat sich nicht in Übereinkunft und Zusammenschluß vollzogen, sondern in Widerstreit und Gegensatz. Es stellen sich bei der Aufnahme des Allgemeinen in der Geschichte Schwierigkeiten heraus, die im Anfang eigener Entwicklung sich zu mehren scheinen, solange das philosophische Denken keine Entscheidung getroffen hat, die ein einheitliches Erfassen und Betrachten der geschichtlichen Mannigfaltigkeit der Systeme und Denkweisen ermöglicht. Jeder selbständige Denker, so sehen wir, hat die Geschichte in einem besonderen Sinne gestaltet und befragt. Das bloße Eintauchen in die Geistesgeschichte stellt die Welt des Allgemeinen nicht einheitlich vor

unser Auge, sie zerfällt in Bruchstücke; der innere Zusammenhang, die Einheit der geschichtlichen Teile ist nicht ohne weiteres ersichtlich, sie bleibt Problem, so lange die philosophische Wanderschaft dauert, die uns anfangs von System zu System treibt. Stellen wir uns aber die Einheit des historisch Mannigfaltigen als Ziel hin, so zeigt sich ein Weg, den Schwierigkeiten in der Auseinandersetzung mit der konkreten Geschichte zu entgehen.

Wir legen einen Querschnitt durch die Geschichte der Philosophie am Ende ihrer Entwicklung, dort wo sie die Gegenwart berührt, hier suchen wir das Denken in möglichster Mannigfaltigkeit zu beobachten, wie es an einem einheitlichen Problem das Allgemeine herauszustellen sich bemüht. Wir versuchen einmal die Unterschiedlichkeit, ein anderes Mal das gemeinsame Band zu erkennen, das sich zu einer Einheit verknüpft; die Übertragung derselben auf die übrige Geschichte mag später zeigen, ob das Mannigfaltige sich durch sie überwinden läßt.

V.

Zu einer solchen Betrachtung eignet sich die Philosophie der Geschichte, die Kulturphilosophie in der Gegenwart ganz besonders. In ihr scheint die gesamte Denkarbeit einzumünden, sie steht im Mittelpunkt der philosophischen Diskussion und, während die Naturphilosophie in ihren Ergebnissen weit auseinanderklafft, scheint in dieser eine Einigung eher erreichbar.

Ein Widerspruch scheint sich im Vergangenen noch zu finden, der beseitigt werden muß, ehe wir an die Untersuchung herantreten. Die Unterscheidung von Kunst und Philosophie hatte für erstere eine unendliche Mannigfaltigkeit als notwendig ergeben, für die Philosophie aber das Streben nach Allgemeingiltigkeit, Überwindung alles Individuellen und Besonderen gefordert. Nun ergibt aber die Geschichte der Philosophie mannigfache Denkweisen, sodaß auch das Denken seinen besonderen Stil anzustreben scheint, wie die Kunst.

Es ist notwendig, durch sorgfältige Scheidung der Begriffe Stil, Denkweise und Methode auch hier eine Identifizierung von Kunst und Philosophie von vorneherein zu vermeiden. Als Stil bezeichnen wir die besondere einheitliche Art künstlerischer Gestaltung durch Individuen oder individuell geprägte Zeiten. Er spielt in der Philosophie eine Rolle, soweit künstlerische Elemente in der gedanklichen Darstellung mitwirken; in diesem Sinne kann es niemals Ziel der Philosophie sein, einen Stil auszuprägen, da das Streben nach individueller und einheitlicher Form den philosophisch allgemeinen Gehalt nicht berührt.

Die Denkweise dagegen ist eine Eigenschaft der philosophischen Funktion selbst. Sie bezeichnet den Rest des Individuellen, welcher derselben durch natürliche Veranlagung, durch Bevorzugung bestimmter Probleme, durch eine besondere Verhaltungsweise dem Leben gegenüber anhaftet. Sie bezeichnet die Beschränkung, welche alles Streben nach einer allgemeinen Methode begleitet.

Die Methode ist zunächst die Idee eines Weges, auf welchem das Denken zum Allgemeinen fortschreiten kann, ohne durch individuelle Willkür gehindert zu werden. Zu solcher individueller Beimischung gehört, wie wir sehen, vor allem die Beschränkung; die Methode der Philosophie ergreift die allgemeine Welt in ihrer Totalität und enthält in sich zugleich den Maßstab für die Allgemeingiltigkeit jeglichen Schrittes, worauf es der Philosophie allein ankommt. Die philosophische Methode ist somit unabhängig vom einzelnen Denker, sie ist das Leben einer allgemeinen Welt selbst, zu welchem der Einzelne sich zu erheben vermag, wenn er sich über die Beschränkung der Denkweise erhebt und sich dem Ideal der Einheit zu nähern versucht. Dem faktischen Philosophieren ist bei seiner Beschränkung immer eine Denkweise eigen, die auch wohl als Methode bezeichnet worden ist. Die Mannigfaltigkeit der Systeme und Denkarten in der Geschichte ist nichts anderes als die verschiedenen Arten des Denkstrebens, die allgemeine Methode zu erreichen und eine all-

gemeine Welt aufzubauen und von ihr aus das Leben in der Welt sinngebend zu deuten. Es ist nun Problem, wie sich diese Mannigfaltigkeit zu dem Ideal verhält, ob alle Denkweisen zusammen eine Ergänzung bewirken, ob sie sich entgegenstehen oder eine Einheit erkennen lassen.

Die Darstellung der kulturphilosophischen Begründungen wird uns neben einer Anknüpfung an die allgemeine Welt der Geschichte zugleich Anlaß geben zu einer Vergleichung der einzelnen Denkweisen und uns durch einen Überblick über die Mannigfaltigkeit zu einer methodischen Besinnung führen. Beides verknüpft sich zu einer notwendigen Vorarbeit, zu einer unumgänglichen Frage: im Sinne welcher Denkweise verknüpfen wir uns mit der Geschichte, die uns auf ihrem Strom trägt und Ziel und Steuer dringend verlangt.

Die Beziehung zu den beiden Polen Kunst und Wissenschaft ergibt die Einteilung der nachstehenden geschichtsphilosophischen Denker der Gegenwart, Dilthey, Simmel, Rickert, Windelband und Eucken. Die beiden ersteren sind durch eine ästhetische Neigung zu denjenigen Ansprüchen gedrängt, die wir oben als das Streben charakterisierten, das Allgemeine vom konkreten geistigen Leben aus zu erreichen. Ihnen ist der Reichtum der Lebensformen, jene lebendige schaffende Sphäre des Geistes Ausgangspunkt ihrer gedanklichen Leistung. Kunst im weitesten Sinne als gestaltende Funktion aller Wirklichkeit ist Gegenstand ihrer Analyse, und die Wissenschaften selbst erhalten im Zusammenhange einer Totalität des schaffenden Lebens eine besondere Färbung.

Rickert und Windelband sind ungeachtet ihrer Unterschiedlichkeit durch ein ausschließliches Verhältnis zur Wissenschaft von den beiden ersteren getrennt. Von der Welt des Allgemeinen aus wird eine Begründung wissenschaftlicher Erkenntnis und die Verknüpfung des Allgemeinen in entgegengesetzer Richtung versucht.

Klaffen so die beiden Gruppen in ihren Denkweisen und Ergebnissen auseinander, so versuchen wir Eucken als eine

Synthese beider darzustellen, indem Wissenschaft und Kunst, in einer religiösen Sphäre umfaßt, gleicherweise Einfluß gewinnen und zu einer Totalität des Allgemeinen führen, das sich dem persönlichen individuellen Leben als allgemeines, aus der Geschichte gewonnenes Personalleben verknüpft.

Den beiden Polen Kunst und Wissenschaft entsprechen zwei Gestalten, die das geistige Leben der Gegenwart beherrschen, Goethe und Kant.

Diltheys Grundlegungen der geschichtlichen Welt.

I.

Wir haben uns vorgesetzt, die mannigfachen Denkarten der Kulturphilosophie als eine Einheit zu erkennen. Jedem einzelnen Standpunkt gilt es daher in dieser Einheit einen besonderen Denkraum abzugrenzen, seine besondere Funktion im Ganzen zu bestimmen und diese im weiteren Zusammenhange zu verstehen. Solcher Betrachtungsweise liegt eine allgemeine Methode der Philosophie als Hypothese zugrunde, welche die Untersuchung zu bestätigen hat.

Die Denkweise Diltheys ist zunächst durch seine Beziehung zur Kunst flüchtig charakterisiert. Er ist nicht selbst Künstler, er zielt nicht auf ästhetische Prinzipien ab, sondern durch diese Beziehung ist sein Verhältnis zur Wissenschaft bestimmt; die Kunst als schaffende Sphäre hat ein Empfindungsleben in ihm vorgebildet, das als Ausgangspunkt und Ziel aller Probleme seinem Verhältnis zur Geschichte ein besonders lebendiges Gepräge gibt. Er schließt sich der Reihe der Männer an, die mit Rousseau anhebt und im Gegensatz zur Aufklärung die irrationalen Mächte im Menschen betont. Seine Stellung in der Philosophie der Gegenwart kann derjenigen Herders in der klassischen Epoche verglichen werden, der eine Erkenntnis nur aus dem Erlebnis zu gewinnen trachtete. Denn für Dilthey gilt, was von Herder gesagt worden ist, ihn beherrscht „die Sehnsucht nach dem Erfassen und dem Genuß eines unmittelbaren Daseins und der unermüdliche Kampf für das Recht der Realität gegen die tote Dürre der Abstraktion“[1].

[1] H. Nohl, Einl. zu Herders Werken VII.

Diltheys Bücher sind ebenfalls ein Protest des Lebens „gegen die einseitige Herrschaft des Begriffes und die logischen Gesetze“[1]. Die Philosophie hat für Dilthey die Aufgabe, „die Realität, die Wirklichkeit in reiner Erfahrung zu erfassen und in den Grenzen, welche die Kritik des Erkennens uns vorschreibt, zu zergliedern“[2]. Nur „vermittelst der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit“ können wir Natur und Geschichte verstehen, darum gilt es, die Organe des Verstehens auszubilden, das eigene Leben zu steigern. Solchem inneren Bedürfnis gewährte die zeitliche Lage geeignete Aufgaben und Anregungen.

Durch die historische Schule und die Romantik war das historische Bewußtsein Besitz des XIX. Jahrhunderts geworden, und anschließend an die Arbeiten von Winkelmann, Herder, der romantischen Schule, Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny und Bökh[3] erwuchs Dilthey das Bedürfnis, die Wirksamkeit ihrer Leistung durch eine erkenntnistheoretische Begründung zu vertiefen. Er will „das Prinzip der historischen Schule und die Arbeit der durch sie gegenwärtig durchgehends bestimmten Einzelwissenschaften der Gesellschaft philosophisch — begründen und so den Streit zwischen dieser historischen Schule und den abstrakten Theorien — schlichten“[4], indem er die Erkenntnis der Geisteswissenschaften auf den tatsächlichen Boden des Bewußtseins stellt.

Eine andere Anregung zu einem geschichtsphilosophischen Überblick, d. h. zu einer Anordnung der die Geschichte in ihrer Gesamtheit aufbauenden Geisteswissenschaften, erhielt er durch den französischen und englischen Positivismus eines Comte, Mill, Littré, Herbert Spencer, welche analog der vielfachen Systematisierung der Naturwissenschaften ein System der Geisteswissenschaften auf einer gleichen Grundlage anstrebten. Dilthey übernahm den Plan, nicht ihre Methode.

---

[1] H. Nohl, Einl. zu Herders Werken VII.

[2] Einl. i. d. Geistesw., S. 153.

[3] Dilthey, Vorrede zur Einl. i. d. Geistesw. XIV.

[4] Ebenda, S. XV.

Er lehnt die Einordnung in die Hierarchie der Naturwissenschaften, die Übertragung naturwissenschaftlicher Begriffe und Methoden auf die andere Hälfte des intelluktuellen Kosmos der Wissenschaften ab[1] und behält nur die Abhängigkeit der geschichtlichen Welt von der Natur und ihrer Erkenntnis, die Naturbedingtheit aller geistigen Tätigkeit bei, welche seiner Ansicht nach Comte und Spencer mit Recht betonen.[2] Das Vernunftleben überwindet die Natur, wie bei Schleiermacher, die „Tatsachen des Geistes' sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens"[3]. Das Reich der Geschichte ist „die höchste unter den Erscheinungen der irdischen Erfahrungswelt", und es bedarf deshalb seine Erkenntnis „des Systems von Voraussetzungen, welche für seine Entwicklung in dem Naturganzen gelegen sind"[4]. Es verknüpft ihn mit dem Positivismus also nur das Ziel. Gerade im Gegensatz zum Positivismus offenbart sich die starke Befähigung Diltheys, die Geschichte in ihrer Lebendigkeit von innen her zu verstehen und so eine lebendige Struktur zu gewinnen, die nicht nur aus wissenschaftlicher Baulust, sondern aus einem „intimen Gefühl der geschichtlichen Wirklichkeit" erwächst, „welches nur aus einer vieljährigen Beschäftigung mit derselben in Einzelforschung sich bildet"[5].

Aus dem „unersättlichen Verlangen nach Realität"[6] erklärt sich auch die grundsätzliche Abneigung gegen alle Metaphysik, der Comte ebenso zum Schlusse anheimfällt, wie Hegel und Schleiermacher damit beginnen.

Auch im Idealismus gilt ihm jede metaphysische Wendung als eine Abstraktion des inneren Erlebens, als ein hypothetischer Aussichtspunkt, von welchem Hegel sowohl wie Schleiermacher

---

[1] Einl. i. d. Geistesw., S. XVI.
[2] Ebenda, S. 20 und 21.
[3] Ebenda, S. 21.
[4] Ebenda, S. 21.
[5] Ebenda, S. 29.
[6] Ebenda, S. 154.

die Gesamtheit der Geschichte zu betrachten versuchen[1]. Abgesehen von diesem prinzipiellen Unterschied gegenüber der Metaphysik lassen sich in der gesamten idealistischen Einstellung, in terminologischer Beziehung Einflüsse feststellen, welche seine Abhängigkeit von der Transzendentalphilosophie beleuchten. Allerdings weicht hier Diltheys Auffassung einer transzendentalen Einstellung von der geläufigen, speziell kantischen ab. Wo Kant über die Tatsachen des Bewußtseins hinausgeht, da ist er für Dilthey Metaphysiker. Das System der reinen Vernunft ist für ihn eine Schöpfung der Metaphysik, die „die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntnis zu bringen strebt"[2]. Solche kritische Metaphysik bedeutet Dilthey nur eine Umbiegung der alten Ausdrücke in das Erkenntnistheoretische. Dilthey stößt sich daran, daß in den Adern des erkennenden Subjekts bei Kant nicht wirkliches Blut fließt, „sondern der verdünnte Saft der Vernunft als bloßer Denktätigkeit"[3]. Im Gegensatz zu Kant hält Dilthey „jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens" — „an die ganze Menschennatur"[4]. Er will die Transzendentalphilosophie psychologisch gewendet wissen.

„Gehe ich von der inneren Erfahrung aus, so finde ich die gesamte Außenwelt in meinem Bewußtsein gegeben, die Gesetze dieses Naturganzen unter den Bedingungen meines Bewußtseins stehend und sonach von ihnen abhängig. Dies ist der Standpunkt, welchen die deutsche Philosophie an der Grenze des achtzehnten und unseres Jahrhunderts als Transzendentalphilosophie bezeichnete"[5]. Das erkenntnistheoretische Subjekt bleibt bei Dilthey das psychologische Ich. Alle Erfahrungen und Erkenntnisse sind ihm psychologische Akte, die in der inneren Erfahrung der Analyse zugänglich sind,

---

[1] Aufb. d. geschichtl. W. i. d. Geistesw., S. 26.

[2] Einl. i. d. Geistesw., S. 164.

[3] Vorrede, Einl. i. d. Geistesw., XVII.

[4] Ebenda, XVII.

[5] Einl. i. d. Geistesw., S. 18, 19.

aber in Wirklichkeit bleibt Form und Inhalt ungeschieden. „Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben“[1]. Die Welt der Erkenntnis ist kein Abbild einer gegebenen Wirklichkeit, sondern eine Umbildung[2], darin geht Dilthey mit Kant einig — aber das Geistige erhebt sich nicht in völliger Unabhängigkeit, es bleibt ein positiver Rest der herrschenden Natur in allem geistigen Geschehen; nicht abstrakte Begriffe werden für sich betrachtet, sondern das Material sind die positiven empirischen Erlebnisse und ihre Objektivationen, von denen aus die Grundlage der geschichtlichen Welt angestrebt wird.

So haben wir Diltheys Grundlegung innerhalb der empirischen Wirklichkeit zu suchen. Dilthey ist einmal von dem idealistischen Drange getrieben, sich über den Fluß der Dinge zu erheben, ein anderes Mal beherrscht ihn das positive Verlangen, den Fuß auf der Erde zu behalten, sich nicht vorschnell von ihr zu entfernen.

Denn seine ganze Veranlagung treibt ihn zur Beschäftigung mit dem ganzen Menschen, der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, der Totalität seines Wesens. Ihm ist eine Fähigkeit eigen, alle Bestandteile der Vergangenheit in das eigene Ich hineinzuziehen, es lebendig zu reproduzieren, so daß man überall die Pulsschläge des warmen Blutes zu spüren meint. Auf dem Boden des Erlebens ermöglicht sich die Analyse, welche bei Dilthey zugleich eine Selbstbesinnung ist. Auf dem eigenen realen Grunde sucht er die Einheit und Grundlage für die Mannigfaltigkeit einer geschichtlichen Welt und der Zweck solcher Grundlegung — er dient dem Leben in erster Linie, er ist ein positives Ziel, nicht allein müßige Betrachtung. Wie jede Einzelwissenschaft aus einem praktischen Bedürfnis der

---

[1] Vorrede, Einl. i. d. Geistesw. XVIII.

[2] Studien z. Grundl. d. G., S. 322.

Berufsbildung oder praktischer Wirksamkeit entstanden ist, so soll die Systematisierung der Geisteswissenschaften allen denjenigen, welche in Teilen des Ganzen beschäftigt sind, einen Sinn des Ganzen und damit eine erhöhte Bedeutung ihrer besonderen Zwecke geben[1].

Die Umrisse des Denkraums und seines besonderen Charakters halten von vorneherein Ansprüche fern, welche eine nähere Bekanntschaft erschweren, weil sie sich in anderer Richtung der allgemeinen Welt bewegen; in das Umschriebene können wir nun die Einzelheiten, den Aufbau der geschichtlichen Welt und seine doppelte Begründung eintragen. Wir beginnen mit einer Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften.

II.

Betrachten wir den Geist, d. h. das bewußte einheitliche Denken, Wollen und Fühlen auf dem Boden des inneren Erlebens, so zeigt er sich mit der Natur in der psychophysischen Lebenseinheit verknüpft[2], ebenso wie alles geistige Leben in der Geschichte die Natur zur Grundlage und Bedingung hat. Aber schon bei der Frage, was diese Natur ist, beginnen sich Natur und Geist von einander zu scheiden. Die Natur stellt sich als etwas dem Geistigen Fremdes gegenüber[3], ihr Wesen bleibt verborgen, nur ihre Existenz, ja ihre Macht zwingt ihm eine Anerkennung ab, denn sie wirkt als Widerstand, als Lebensgefühl, als Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke[4]. Wenn auch das Seelische sich als Reich der Freiheit und Spontaneität über die objektive Notwendigkeit erhob[5], es bleibt in Abhängigkeit, denn alles geistige Leben entschwindet mit dem Absterben der natürlichen Funktionen; aber was der

---

[1] Einl. i. d. Geistesw., S. 3.

[2] Ebenda, S. 6.

[3] S. hierzu Einl. i. d. Geistesw., S. 12 u. 13, und Aufbau d. gesch. W. i. d. Geistesw., S. 8., S. 15.

[4] Einl. i. d. Geistesw., S. 21.

[5] Ebenda, S. 7.

Sinn der Naturgewalt ist, vermag der Geist nicht zu beantworten, und ebenso dunkel wie diese Abhängigkeit im eigenen Erleben bleibt ihm das Rätsel der äußeren Natur des Universums. Wie ein Fremder verkehrt der Geist mit den Sternen, mit Baum und Stein an seinem Wege. Sie bleiben stumm und kalt auf seine Fragen. Auch hier erkennt er gezwungenermaßen die Macht an, den Widerstand, er fühlt sich abhängig und bedingt. Anfangs versucht Dichtung und Phantasie eine Wesensgleichheit zu erträumen, die Natur mit Geistern zu beleben und so einen Verkehr zu ermöglichen, aber diese Geister entweichen bald und die Erkenntnis sucht den Mangel des Verstehens und die Abhängigkeit zu überwinden.

Diesem Zwecke dient die Naturwissenschaft, sie schafft ihre Mittel mit Rücksicht auf die festgestellte Kluft, die sie zu überbrücken sucht. Die Natur ist dem Bewußtsein nur zugänglich durch die sinnliche Wahrnehmung. Die Eindrücke setzen sich in ein andersartiges Bewußtsein um, sie werden in die Formen der inneren Erfahrung übersetzt. Diese sind nur Zeichen und Worte für jene Vorgänge jenseits der Kluft, die, so wie sie an und für sich sind, infolge der immanenten Schranken keinen Zugang haben[1]. Aber diese Umsetzung hindert die Erkenntnis, ihre Beherrschung nicht. Das Bewußtsein vermag mit seinen Zeichen Begriffe zu schaffen, welche die wesensfremde Natur wie mit einem Netz überspinnen, um sie zu einem für die Erkenntnis tauglichen Objekt zu machen. „Solche Begriffe, wie Kraft, Atom, Molekül sind für die meisten hervorragenden Naturforscher ein System von Hilfskonstruktionen, vermittelst deren wir die Bedingungen für das Gegebene zu einem für die Vorstellung klaren und für das Leben benutzbaren Zusammenhang entwickeln“[2] und zwar bilden sich diese Begriffe für Dilthey als inhaltlich im Erlebnis gegründete Vorstellungen aus „und die Naturforschung kann nur darauf gerichtet sein, vermittelst dieser Vorstellungen und Begriffe . . . ein zureichendes und in sich geschlossenes

[1] Einl. i. d. Geistesw., S. 12ff.

[2] Ebenda, S. 465.

System der Bedingungen für die Erklärung der Natur zu konstruieren“[1]. Die Natur wird damit in eine Denkleistung verwandelt und die Naturwissenschaft muß sich der Tatsache bewußt sein, daß sie sich, statt der Natur näher zu kommen, beständig von ihr entfernt. Die Naturwissenschaft enthält in ihren Ergebnissen eine Konstruktion von rationalen Formen und Elementen, welche die Bildung von Gesetzen ermöglicht, aber eine Deutung des Wesens der Natur vermag sie nicht zu geben. Ihre komplexe Form ist durch die Totalität der Gemütskräfte geschaffen[2]. Der Begriff der Naturwissenschaft umfaßt im Verhältnis zu dem Ganzen nur einen Bruchteil. Nur dem Erlebnis offenbart sich eine vom Subjekt unabhängige Realität[3], die „wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist“[4]. Ja es ist für Dilthey nicht einmal ausgemacht, daß die Naturwissenschaft die einzige Erkenntnisform der Natur ist, sondern er hält es für möglich, daß bei einem weiteren Kreise unserer Erfahrung die von der Wissenschaft konstruierten Gedankendinge durch andere ersetzt werden könnten[5]. Der gedankenmäßige Zusammenhang der mechanischen Naturwissenschaft erscheint ihm zunächst als zufällig.

Die Unterschiedlichkeit von Natur und Geist tritt schon zutage, sobald man mit der Erkenntnisweise der Natur und ihrer naturgesetzlichen mechanistischen Erklärung an die Tatsachen des Geistes herantritt und diese gleicherweise ihr unterzuordnenen strebt. Solcher Versuch stößt wiederum an die unübersteigbare Grenze; denn keine geistige Erscheinung läßt sich aus den Gesetzen des Körpers ableiten, nur eine Abhängigkeit läßt sich feststellen, aber das „Wie“ derselben bleibt auch hier Problem. Somit ist das Gebiet des Geistes von dem der Natur getrennt, die Übertragung der natur-

[1] Einleit. i. d. Geistesw., S. 465.
[2] Ebenda, S. 180, 185.
[3] Ebenda, S. 469.
[4] Ebenda.
[5] Ebenda, S. 471.

wissenschaftlichen Methode, wie sie der Positivismus noch für möglich hielt, abgewiesen und der besondere Platz vorbereitet, an den wir die Geisteswissenschaften zu stellen vermögen.

Auf dem Boden der inneren Erfahrung haben alle Tatsachen, welche in die Geisteswissenschaften eingehen, hat die gesamte Geschichte mit allen Äußerungen des Willens, Denkens und Fühlens ein Heimatrecht. Hier sind sie als in ihrem Wesenselement entstanden, hier werden sie auch von Wesensgleichem aufgenommen. Das Subjekt befindet sich in der geschichtlichen Welt in seinem eigenen Reich, alles läßt sich durch ein Nacherleben in den lebendigen Prozeß auflösen. Die Tatsachen beginnen zu reden, sie sind nicht mehr stumm wie die Bäume des Waldes oder die Steine am Wege. Alles ist Ausdruck desselben Lebens, das uns erfüllt; dadurch ist eine Vorbedingung zum Verständnis der Geschichte gegeben, welche der Natur gegenüber fehlte. Alles Gegebene war dort ein Fremdes, hier ist es Objektivation des eigenen Lebens; die Naturwissenschaft ging auf das äußerlich Wahrnehmbare natürlicher Dinge, die Geisteswissenschaft interessiert die den Sinnen unzugängliche Seite, das Immanente, welches sich allein durch ein geistiges Nacherleben auflösen und erfassen läßt[1]. Daraus geht hervor, daß das Objekt allein nicht die Wissenschaften scheidet, ein Stein vermag naturwissenschaftlicher Betrachtung zu dienen und der Geschichte, sobald er Spuren des Geistes in seinen Formen verrät. Der Mensch selbst ist nicht weniger Gegenstand mechanischer Erklärung wie geschichtlicher Behandlung. Aber der Zusammenhang der Naturwissenschaft ist abstrakt, der der Geschichte lebendig und ihre letzten Elemente sind im Erleben gegeben, während die Naturwissenschaft ihre Atome nicht in der Wirklichkeit aufzuzeigen vermag. Führt die Naturwissenschaft das erkennende Subjekt immer weiter von der wahrgenommenen Natur als Objekt ab, so gewährt die Geisteswissenschaft eine beständige Annäherung an ihren Gegenstand: den Menschen als Inbegriff geistiger Tatsachen.

[1] Einl. i. d. Geistesw., S. 44 ff.

III.

Das Material einer geschichtlichen Welt steht nun getrennt von der natürlichen Mannigfaltigkeit als eine Summe von Leben und seinen Objektivationen, als Äußerungen des Wollens, Denkens und Fühlens vor unserem Auge. Diesen gesamten Stoff nimmt Dilthey in das Nacherleben auf, er sucht das natürliche Wachsen des Ganzen nachzuempfinden, um dieses ungeheure Welterlebnis noch einmal genetisch vor uns ablaufen und den Bau der geschichtlichen Welt entstehen zu lassen.

Er versetzt uns an einen Punkt, wo das Verstehen anhebt, wo Wirklichkeit und Wissenschaft im Keime sich entwickeln. Dort schon offenbart sich, daß Form und Inhalt untrennbar verbunden, nur durch eine Abstraktion zu trennen sind, und daß durch den Zusammenschluß beider sich der Aufbau der geschichtlichen Welt vollzieht.

Wirklichkeit und Wissenschaft sind korrelative Begriffe[1]. Bildet sich irgendwo in der Geschichte eine Form der lebendigen Wirklichkeit, eine Gemeinschaft, ein Staat oder ein Rechtssatz[2], so ist ihre Form zugleich das Bewußtsein derselben, ohne welches die Wirklichkeit sich nicht zu gestalten vermag. Diese Form kann sich im Bewußtsein durch Abstraktion von dem Wirklichen trennen, aber sie ist ihm verknüpft, von ihm bedingt, ebenso wie dieses als Gegenstand des Wissens von der Form abhängig ist. Reißt man aber die Wissenschaft heraus, so stellt sie einen begrifflichen Zusammenhang, einen Erfahrungskreis dar, von welchem aus das Wissen auf die Wirklichkeit zurückwirkt, ihre Form umgestaltet, klärt und entwickelt. Die Erfahrung in der geistigen Welt ist zugleich Theorem, und als solches bringt sie Zwecke und Ziele zum Bewußtsein, um die sich die begrifflichen Erfahrungen kristallisieren[3]. Der Intellekt dient vornehmlich zum Bewußt-

---

[1] S. hierzu: Sitzungsbericht der Berl. Ak. d. W., Dilthey, Aufbau der gesch. W. in d. G., S. 13.

[2] Ebenda, S. 25.

[3] Ebenda, S. 62ff.

werden solchen wissenschaftlichen Zusammenhanges, aber die Zwecktätigkeiten lassen sich nicht in Vernunft und Denken auflösen, es bleibt in der Wirklichkeit selbst immer ein irrationaler Rest, der in das Theorem nicht eingeht. Alle Entwicklung der historischen Welt ist durch diese Beziehung von Wirklichkeit und Wissenschaft bedingt, sie bildet überall die lebendige Funktion, durch die sich das geschichtliche Leben aufbaut. So wird jede Entwicklung des Rechts oder der Kunst von einer sich ausprägenden Theorie begleitet, deren Ablösung später den Schlüssel zu ihrem Verständnis abgibt. Der Unterschied und die Beziehung von Wirklichkeit und Wissenschaft tritt noch deutlicher hervor, wenn wir die zugrunde liegenden Tätigkeiten, das Erleben einerseits, das Verstehen anderseits im eigenen Werden des Individuums betrachten[1].

Das Erleben ist hier zuerst ebenfalls ein punktueller Vorgang, irgend eine zufällige Erfahrung. Das Punktuelle dieses Erlebnisses wird aufgehoben, wenn das Verstehen diese Einzeltatsache mit anderen Erfahrungen verknüpft, die zur Bildung eines begrifflichen Zusammenhanges Veranlassung geben. In diesem Ganzen erfährt das Einzelne eine nähere Bestimmung, es gewinnt an Bedeutung. Es vollzieht sich mit Hilfe der Erfahrung seine Umwertung, indem das Verstehen zu dem Erleben zurückkehrt, es mit Hilfe der Begriffe korrigiert, seine Intensität steigert, das Erlebnis fruchtbarer macht und so das Erleben beständig mit der begrifflichen Sphäre verknüpft und zu den Zwecken und Zielen in Beziehung setzt. Indem nun dieses Hin und Her zwischen Erleben und Verstehen sich beständig wiederholt, schreitet die gegenseitige Bildung fort und das individuelle Leben erhält eine Struktur, die derjenigen verwandt ist, welche wir im historischen Universum zu beobachten bemüht sind. Ja die begrifflichen Kreise innerhalb der individuellen Entwicklung gehen in die Zweckzusammenhänge der geschichtlichen Welt auf.

[1] S. hierzu: Aufbau der gesch. W. i. d. Geistesw., S. 69ff.

Die Gemeinsamkeit ihrer Ideale und Zwecke, bedingt durch die Gleichartigkeit der Individuen, ermöglicht einen der Mannigfaltigkeit des inneren Lebens entsprechenden Reichtum von Systemen. Die Gliederung dieser Systeme der Kultur vollzieht sich vermöge der natürlichen Einteilung des psychischen Lebens. „Diese Systeme beharren, während die einzelnen Individuen selber auf dem Schauplatz des Lebens erscheinen und von demselben wieder abtreten. Denn jedes ist auf einen bestimmten, in Modifikationen wiederkehrenden Bestandteil der Person begründet.“ Die Religion, die Kunst, das Recht dauern, während die Individuen, in denen sie leben, wechseln[1]. Natürliche Dinge der Außenwelt werden zu Trägern dieser Systeme, verleihen ihnen Realität und Objektivität und ermöglichen die Dauer derselben unabhängig von einzelnen Generationen. Jedem entspricht eine Tätigkeitsweise, ein Zweck und Ziel, die im wirklichen Leben ineinandergreifen, sich vielfach kreuzen und hindern; die Abstraktion vermag einzelne Kreise aus der Wirklichkeitssphäre herauszulösen und gesondert zu betrachten. Die Zahl der Systeme ist beständig im Wechseln; von älteren Zusammenhängen lösen sich neue ab, bilden eigene Ziele und vollenden in immer verwickelterer Weise das Gefüge der Einzelwissenschaften und damit ein stets reicheres Bild einer geschichtlichen Wirklichkeit[2].

Diese Systeme der Kultur haben einen Zweckzusammenhang zur Voraussetzung, einen Willen, der die Machtsphäre der Individuen im Zusammenhang mit der Aufgabe abmißt, ebenso wie der Verband, die Gesellschaft und der Staat. Die Organisationen der Gesellschaft[3] sind Willenseinheiten, in denen sich die Energien aus irgend welchen Interessen: Selbsterhaltung, Notwehr, religiösen Bedürfnissen usw. verknüpfen. In ihnen entspricht der Zweck dem herrschenden Prinzip; und dieser bringt eine Struktur hervor, die die Mannigfaltigkeit der Glieder zu einem organischen Ganzen verbindet. Solche

[1] Einl. i. d. Geistesw., S. 63.
[2] S. hierzu: Aufbau d. gesch. W. i. d. Geistesw., S. 65, 85, 87, 98ff.
[3] Ebenda, S. 103; Einl. i. d. Geistesw., S. 65.

Organisationen können neben den Systemen der Kultur in großer Menge bestehen, sie können sich manchmal decken, sodaß eine Gesellschaft als Träger eines Kultursystems auftritt, sie können sich schneiden, sich widersprechen, wie Staat und Kirche allzuhäufig in der Geschichte. Stellen wir uns nun innerhalb des Gewebes von Systemen und Organisationen das einzelne Individuum an irgend einem Punkte der geschichtlichen Welt vor, so ,ist klar, daß in ihm sich die mannigfachsten Kreise zu kreuzen vermögen. Ein Einzelner kann einer Nation, einem Volke angehören, er dient seiner Wissenschaft, wird vom System des Rechts berührt und tritt in den Kreis der Kunst ein.

So hat sich vor unseren Augen von einem einzelnen Punkte aus eine Mannigfaltigkeit von Systemen als Wirklichkeit und Wissenschaft, eine große Zahl von Organisationen zwecks Bindung des Willens Vieler aufgebaut, die als Ganzes alle Teile des historischen Universums verknüpfen und in Beziehung setzen. Die Analyse hat die Aufgabe, die Struktur im Einzelnen, das Verhältnis der verschiedenen Zweck-zusammenhänge, die natürlichen Grundlagen aufzudecken und zu entwickeln.

IV.

Schon das Vorangegangene läßt erkennen, daß eine Wissenschaft, die sich so eng mit der Wirklichkeit und ihrem Fluß verknüpft, sich nicht unabhängig von dem Wechsel der Dinge zu begründen vermag. Die Philosophie verzichtet bei Dilthey von vornherein darauf, den Sinn des historischen Universums unabhängig zu begründen, jeder absolute Erkenntniswert wird abgelehnt[1]. Will man das Ganze verstehen, so bleibt nichts anderes übrig, als sich der Fülle des geschichtlichen Lebens zu nähern, seinen Reichtum durch Nacherleben aufzunehmen. Philosophie wird somit historische Forschung in philosophischer Absicht. Nur eine Analysis des Ganzen

[1] S. hierzu besonders: Aufbau der gesch. Welt i. d. Geistesw., S. 26, 33, 46, 66, 77, 90, 105ff.; Einl. i. d. Geistesw., S. 35.

kann schließlich in der Fülle der Einzelwissenschaften einen Sinn der Welt ergeben, indem der Zusammenhang der mannigfaltigen Werte herausgestellt wird. Die erkenntnistheoretische Grundlegung wird so zu einer Kritik der realen historischen Vernunft, d. h. des psychologischen Vermögens des Menschen, sich selber und die geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen. Die Erkenntnis ist in beständigem Werden, ihre Allgemeingiltigkeit gründet sich auf ein psychologisches Evidenzgefühl. Damit scheint das Verlangen nach einer Begründung der Kulturphilosophie abgewiesen zu sein. Aber trotz solcher Ablehnung drängt das Denken auf eine allgemeine Welt hin, wenngleich es sich innerhalb der Wirklichkeitssphäre bewegt; es sucht alle Mannigfaltigkeit auf eine positive Grundlage zu stellen, welche einmal den Subjektivismus überwindet und doch die gesteckten Grenzen achtet.

1. Auf zweierlei Weise wird eine solche Grundlegung gegeben. Die erste versucht auf dem beschrittenen Wege einer Analyse der geschichtlichen Welt und ihrer Teile auf dem Boden des Nacherlebens und der Selbstbesinnung weiter zu gehen in der Hoffnung, auf letzte Elemente zu stoßen, die eine allgemeine Grundlage der historischen Welt und ihrer Erkenntnis abzugeben vermögen. Lassen sich solche letzten Bestände finden, wo auch immer die Analyse einsetzt, bei den Systemen der Kultur oder den Organisationen der Gesellschaft, so besteht zwar Hoffnung auf eine Begründung, — aber sie ruht letzten Endes immer in dem wirklichen Bewußtsein, in der Tatsächlichkeit des Geschehens. Das Resultat vermag als umfassendes ein Allgemeines zu sein, aber auf Unabhängigkeit werden wir von vorneherein verzichten müssen.

Suchen wir mit den Systemen der Kultur eine Zerlegung vorzunehmen, indem wir aus ihrem Entstehen die letzten realen Voraussetzungen herausschälen, welche die Zweckverbände aller Art in Wissenschaft, Kunst und Sitte möglich machen, so ergeben sich Gleichförmigkeiten des Denkens, Fühlens und Wollens. Die Gemeinsamkeit des Denkens z. B. setzt immer gemeinsame Denkformen, Tatsachen des Bewußt-

seins und Wahrheiten voraus, die zwar nicht unabhängig von ihrem Inhalte zu begreifen sind, aber als psychologische Tatsachen den Grund für alle Ansprüche auf Allgemeingiltigkeit darstellen, „indem die gedankenbildende Arbeit des Lebens Grundlage für das wissenschaftliche Schaffen bleibt“[1].

Gleicherweise führt die Analyse der Organisationen der Gesellschaft auf solche Gleichförmigkeiten zurück, auf Grund deren das „sich gesellen“ möglich wird, in denen gemeinsame Ansprüche, Bedürfnisse und Interessen verankert sind.

Die Ergebnisse beider machen das Bild einer Menschennatur aus, das sich als das Subjekt der gesamten historischen Welt darstellt, sobald man die Analyse auf den historischen Kosmos ausdehnt[2].

Dieses Ganze einer zugrunde liegenden allgemeinen Menschennatur ist Objekt einer grundlegenden Wissenschaft, der beschreibenden Psychologie[3]. Sie hat die Aufgabe. diese Wurzel aller Tätigkeit in Systemen und Gesellschaften aufzusuchen und darzustellen, es ist „immer der Mensch, welcher das Objekt der Untersuchung bildet, bald als ein Ganzes, bald in seinen Teilinhalten sowie in seinen Beziehungen“[4]. Die Psychologie übernimmt damit eine erkenntnistheoretische Aufgabe, sie soll die Möglichkeit und Grenzen der Erkenntnis in den Tatsachen des Bewußtseins erforschen. Sie ist die erste Wissenschaft, auf die sich das System der Einzelwissenschaften aufzubauen vermag. Außer solcher allgemeinen, erkenntnistheoretischen Begründung will sie den praktischen Ansprüchen genügen, welche Regeln zur Leitung und Fortbildung aller Gesellschaft fordern. Sie bietet dem Geschichtsschreiber ein Bild des Menschen dar, das sich in seinen historischen Forschungen als fruchtbar erweist[5].

Diese beschreibende und zergliedernde Psychologie scheidet Dilthey scharf von der erklärenden, die analog der naturwissen-

---

[1] Aufbau der gesch. W. i. d. Geistesw., S. 66.
[2] Einl. i. d. Geistesw., S. 40.
[3] S. Sitzungsbericht der Berl. Ak. d. W., 1894, S. 1329ff.
[4] Einl. i. d. Geistesw., S. 488.
[5] Ebenda, S. 40.

schaftlichen Methode die seelische Wirklichkeit mittelst einer begrenzten Zahl von Elementen einem Kausalzusammenhang unterzuordnen strebt, wobei sie Hypothesen zu Hilfe nehmen muß[1]. Mag der Natur gegenüber, die dem Bewußtsein ein Fremdes bedeutet, diese Methode notwendig sein, hier angesichts einer unmittelbar gegebenen Wirklichkeit der inneren Erfahrung werden Hypothese und Konstruktion abgelehnt. Denn hier handelt es sich um die Darstellung eines andersartigen Objektes, nämlich um die „in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist“[2]. Gegenüber einem solchen unmittelbar erlebten Objekt gilt es den lebendigen Komplex zu analysieren und die Bedeutung eines jeden Bestandteils im Ganzen zu bestimmen. So ergeben sich verschiedene Aufgaben solcher Wissenschaft: Sie hat den „Strukturzusammenhang im ausgebildeten Seelenleben herauszuheben“[3]. Unter Strukturzusammenhang versteht Dilthey den inneren Zusammenhang der Teile, die architektonische Gliederung des Ganzen, die sich aus einem Strukturgesetz ergeben, „durch welches die Intelligenz, das Trieb- und Gefühlsleben und die Willenshandlungen zu dem gegliederten Ganzen des Seelenlebens verknüpft sind“[4].

Ein zweites Grundgesetz des Seelenlebens gilt es zu bestimmen, das die Entwicklung des Ganzen zu begreifen sucht; Entwicklung ist allein möglich durch den teleologischen Charakter, durch die Zweckmäßigkeit und den Wertzusammenhang des Ganzen, die eine Gestalt der Seele erwirken[5].

Und schließlich hat sie ein letztes allgemeines Verhältnis zu bestimmen, das in „dem Wechsel der Bewußtseinszustände

---

[1] Sitzungsberichte der Kgl. pr. Akad. d. W. XXIX, 1894, S. 1309.

[2] Ebenda, S. 1322.

[3] Ebenda, S. 1346.

[4] Ebenda, S. 1346.

[5] Ebenda, S. 1346, 47.

und in der Einwirkung des erworbenen Zusammenhanges des Seelenlebens auf jeden einzelnen Akt des Bewußtseins enthalten“ ist[1]. Dieses Verhältnis ist von dem Strukturzusammenhang abhängig.

Erfaßbar ist das Bild einer solchen typischen Menschennatur nur durch Selbstbesinnung im Individuum des Psychologen, und hier wird die Einheit und Enge des Bewußtseins, der Unterschied der inneren Zustände erlebt. Die Erweiterung solcher Tatsachen des Bewußtseins zu einem allgemeinen Bilde der Menschennatur erfordert zuletzt eine Abstraktion und eine Hypothese, denn als allen Gemeinsames kann ein solches Ganzes nicht erlebt werden. „Wir ergänzen“ darum „die innere Wahrnehmung durch die Auffassung fremder Personen. Wir fassen das Innere derselben auf. Dies geschieht durch einen geistigen Vorgang, welcher einem Schlusse der Analogie aequivalent ist“[2]. Es kann auf die Verwandschaft alles menschlichen Seelenlebens also auch nur „geschlossen“ werden und es zeigt sich schon hier die Notwendigkeit einer Ergänzung, die die Einheit in einer Objektivation seines Geistes zu suchen sich bemüht. Jedenfalls aber bleibt solche allgemeine Natur ein Seiendes, sie ist das psychologische Subjekt jener wissenschaftlichen Funktion, die die Welt der Geschichte vor uns aufbaut.

Dilthey beschränkt sich nicht auf die allgemeinen Umrisse eines Menschheitsbildes, sondern er will innerhalb desselben typische Zusammenhänge bestimmen, welche Einteilungen des Allgemeinen ermöglichen[3].

Das Gesamtergebnis dieser Begründung läßt sich einer die ganze historische Wirklichkeit wie eine Kugel umschließenden Sphäre vergleichen, auf welcher alles Allgemeine nach stattgefundener Analyse zusammengetragen, abgebildet und geordnet erscheint. Diese Sphäre als erzielte Grundlage berührt die konkrete Wirklichkeit, den Inhalt der Kugel, sie dehnt sich

[1] Sitzungsberichte der Kgl. pr. Ak. d. W. XXIX, 1894, S. 1347.
[2] Ebenda, S. 1368, 69.
[3] Weltanschauung; Typen d. W., S. 3ff.

mit seinem Wachstum und fällt mit ihm der Schrumpfung anheim; aber sie ist das Umfassendste, das Allgemeinste und als solches bildet es die letzte erreichbare reale Grundlage der Wirklichkeit des historischen Lebens. Die Sphäre weist mit ihrer Außenseite auf eine von der Wirklichkeit unabhängige Welt des Allgemeinen hin, deren Fußpunkt und Anfang sie bedeutet. Ihr Wesen verrät die philosophische Absicht, welche die historische Forschung und Analyse anfangs für sich beansprucht hat.

2. Ein anderer Begründungsversuch sucht nicht aus dem lebendigen Prozeß die subjektive Natur durch Analyse herauszustellen, sondern er zielt auf die Tatsachen und Gebilde des geschichtlichen Lebens ab und sucht in ihnen den Niederschlag des geistigen Lebens zu erkennen. Dieser Niederschlag ist eine Realisierung des Geistes, seine Objektivation[1]. Am kürzesten wird dieser geistige Gehalt als der „Sinn" des Ganzen und aller seiner Teile bezeichnet. Jedes Zwecksystem, jede Organisation, jedes Werk der Kunst läßt sich bezüglich dieses objektiven Sinnes betrachten als ein Gebilde von eigener Struktur und Gesetzmäßigkeit. Aber dieser „Sinn" läßt sich nicht aus einer ideellen Konstruktion ableiten[2], sich nicht unabhängig von der Wirklichkeit bestimmen, sondern er erwächst aus den Elementen derselben. „Der objektive Geist" bei Dilthey ist von dem von Hegel geschaffenen Begriffe zu scheiden.

Der Unterschied in der Bedeutung kennzeichnet den Gegensatz einer absoluten und einer mehr positivistischen Denkweise. Bei Hegel handelt es sich um einen spekulativen Begriff, der sich systematisch zwischen den individuellen Geist, der die Mannigfaltigkeit der Einzelgeister und ihre Freiheit umfaßt, und den absoluten Geist, der durch den subjektiven und objektiven Geist zur höchsten Realität des Geistes sich ausbildet, einordnet[3]. Er ist bei Hegel „die Vernunft im menschlichen

[1] S. hierzu Aufbau der gesch. W. i. d. Geistesw., S. 77 ff.
[2] Ebenda, S. 81.
[3] Ebenda, S. 80, 81.

Gattungsleben", die sich in allen „Institutionen der menschlichen Lebensgemeinschaft" [1], in allen Prozessen der individuellen und allgemeinen Entwicklung realisiert hat und in Legalität, Moralität und Sittlichkeit seinen Ausdruck findet. Die Wirklichkeit ist somit nur Erscheinung eines allgemeinen vernünftigen Willens, einer Idee, die an sich absolut ist, als Voraussetzung und Begriff sich über den Fluß der Dinge erhebt. Bei Dilthey wird dieser Begriff von der Wirklichkeit aus gewonnen: Auf dem Boden des Lebens erhebt sich der objektive Geist aus dem einheitlichen Strukturzusammenhange aller Zwecksysteme heraus, er wird nicht aus spekulativer Vernunfthöhe auf diese übertragen. Während der Begriff des objektiven Geistes sich in die Totalität des Geisteslebens einbettet, gewinnt er selbst an Umfang [2], indem hier jegliche Objektivation, jegliche Leistung des Lebenszusammenhanges umfaßt wird. Er bildet die allgemeine Welt als Ausdruck des Lebens, als reale positive Voraussetzung jeglichen einzelnen Wertes und Zweckes. „In diesem objektiven Geiste sind die Vergangenheiten, in denen sich die großen Totalkräfte der Geschichte gebildet haben, Gegenwart" [3]. Der reale Quell ist jenes Subjekt einer allgemeinen Menschennatur, von ihm werden die Objektivationen in ihrer Gesamtheit geschaffen und bedingt.

Aber trotz dieses Zusammenhanges löst sich die Sphäre des Objektiven von dem psychologischen Prozeß los: wenn wir ein Dichtwerk lesen, so haben wir es nicht mit psychischen Akten zu tun, die es erzeugten, sondern mit einer Objektivation des Geistes, die an natürlichen Dingen als ihren Trägern und Mitteln haftet. Das Objektive kleidet sich überall in das Gewand der Wirklichkeit, offenbart sich in den Gemeinschaften, ihren Gebräuchen, Künsten und Sitten, ja selbst in den Geberden und Werkzeugen der Menschen findet es seinen Ausdruck [4], wie in der Totalität des Lebens überhaupt. In dieser Ab-

[1] Windelband, Geschichte der Philos. II, S. 343, V. Aufl.
[2] Aufbau d. gesch. W. i. d. Geistesw., S. 83.
[3] Ebenda, S. 83.
[4] Ebenda, S. 77.

lösung hat es seine Dauer unabhängig von den Individuen; es hat seine Einheit, seine Wirkungen: Leistungen werden in seinen Zusammenhang aufgenommen, Einflüsse gehen von ihm aus, das Einzelne findet sich in Abhängigkeit vom Objektiven vor. Darum ist es aber keine übernatürliche Macht, kein Metaphysisches, kein Ausfluß eines Absoluten wie bei Hegel, sondern es beharrt auf dem Boden der realen Wirklichkeit als eine überindividuelle Struktur geistigen Lebens. Trotz Dauer, Überindividualität, trotz Ablösung und Befreiung vom Psychologischen hat der objektive Geist die Vergänglichkeit und Zeitlichkeit mit aller Wirklichkeit gemeinsam. Er existiert nicht ohne die Beziehung zum Fluß der Dinge, ja nur durch ihn. Er ist der jeweilige Sinn konkreter Geschichte. Er umfaßt die Mannigfaltigkeit des Lebens ebenso wie die Sphäre der allgemeinen Menschennatur, welche die Psychologie erbrachte; ja er ist ihr korrelativer Begriff, wie die Wirklichkeit zur Wissenschaft in Beziehung steht, so sind beide in dem lebendigen Prozeß miteinander verbunden. Eins bildet sich am anderen wie Inhalt und Form. Nur die Abstraktion vermag sie herauszulösen und beide gesondert als Grundlagen der geschichtlichen Welt darzustellen, wie wir es im Vorangehenden versucht haben.

Auch diese zweite Begründung ist nicht absolut. Solange der Sinn der geschichtlichen Welt auf dem Boden der Wirklichkeit gesucht wird, fällt er dem Schicksal der Veränderlichkeit anheim. Dilthey beachtet damit die von vornherein gesteckten Grenzen und erreicht eine allgemeine Welt nur, soweit sie die Wirklichkeit noch berührt.

V.

Prüfen wir zum Schluß, ob die Begründungen dem Aufbau der allgemeinen Welt, d. h. dem Idealbegriff der Philosophie dienen. Sie ergeben innerhalb der gesteckten Grenzen der Erfahrung nicht das Allgemeine überhaupt. Wir erhalten im Verhältnis zu der Mannigfaltigkeit des Lebens wohl das Allgemeinste, aber immer noch ein Relatives. Beide Be-

gründungen bleiben ein Besonderes, Ganzes, das an die Zeit und ihren Fluß gebunden bleibt. Die genetische Methode führt uns einmal durch Analyse der Kultursysteme und Organisationen zu einer elementaren Grundlage eines Menschenbildes, ein anderes Mal zu einer Objektivation des Lebens. Beide ergeben durch ihre Wechselbeziehung einen realen Lebensbegriff. In der Fülle dieses geistigen Lebens, das sich in seinen Leistungen über das Psychologische zu erheben versucht, liegen nun alle Teile enthalten, die die Philosophie zum Bau einer allgemeinen Welt benötigt. Solange aber die Genesis leitender Gesichtspunkt bleibt, lösen sich die einzelnen Funktionen nicht aus der Totalität des Lebens, wir erkennen in ihnen nur Hinweise auf allgemeine Voraussetzungen, z. B. daß es eine allgemeine Wahrheit und eine Einheit des allgemeinen Bewußtseins unabhängig von der Wirklichkeit gibt. Die genetische Methode folgt notwendig der Realisationsbewegung des Objektiven im Vertrauen darauf, daß das Leben mit Hilfe seines Evidenzgefühles in seinen Zweckzusammenhängen Wahrheiten hervorbringt. Der Vorsatz, den Boden des Tatsächlichen in keinem Fall zu verlassen, Form und Inhalt nicht zu scheiden, keine Funktion des Bewußtseins gesondert zu betrachten, weist von vornherein jegliche Spekulation und logische Einstellung ab, ohne die Frage damit aus der Welt zu schaffen, wie weit die Erkenntnis der historischen Wirklichkeit über das in der inneren Wahrnehmung Enthaltene hinausgeht. Eine auf die Vernunftswissenschaft gegründete Erkenntnis des geschichtlichen Menschen lehnt Dilthey ab, denn „das Gefühl des Lebens in dem wahrhaftigen, natürlich starken Menschen und der ihm gegebene Gehalt der Welt ließen sich nicht in dem logischen Zusammenhang einer allgemeingültigen Wissenschaft erschöpfen“ [1]. „Was in der Totalität unseres Wesens gegeben ist, kann nie ganz in Gedanken aufgelöst werden“ [2]. Dilthey sucht von der inneren Erfahrung aus die historische Vernunft als Totalität zu gewinnen, zu einer wahren Kritik derselben

[1] Einl. i. d. Geistesw., S. 503.

[2] Ebenda, S. 514.

bedürfte es eines unabhängigen Maßstabes, auf den Dilthey verzichtet. Darum ist das Ergebnis ein Skeptizismus und Relativismus. Die Einheit des geistigen Lebens kann nur durch „die Vermittlung dessen, was das Seelenleben hineingibt“ [1], vorgestellt werden. Dieses Seelenleben (oder die Tatsachen des Bewußtseins) „ist in beständiger Entwicklung, unberechenbar in seinen weiteren Entfaltungen, an jedem Punkte geschichtlich relativ und eingeschränkt und daher unfähig, die letzten Begriffe der Einzelwissenschaften in einer objektiven und endgültigen Weise zu verknüpfen“. Da nun die Objektivation des Lebens von diesem Seelenleben abhängig bleibt, so ist auch diese Begründung nur relativ.

Solange die Philosophie in der Wirklichkeit des historischen Lebens verharrt und die Totalität des Stoffes nachzuerleben versucht, solange baut sie an den Grundlagen einer allgemeinen Welt. Die Vieldeutigkeit des Lebens, der Reichtum der Zwecke und Werte, der Fluß des Seienden, den die Diltheysche Denkweise betont, wird darüber hinaus zu Fragen führen, die das Allgemeine der Welt des Tatsächlichen zu entrücken suchen. Aber immer werden diese Versuche nur Erfolg haben, wenn die Elemente des Allgemeinen jenem lebendigen Grunde entspringen, den in seiner Totalität aufgezeigt zu haben, Diltheys Verdienst bleibt.

---

[1] Einl. i. d. Geistesw., S. 514.

Das Problem der Geschichtsphilosophie bei Simmel.

I.

Simmel faßt das geschichtsphilosophische Problem von der methodischen Seite an; er lebt nicht wie Dilthey im Zusammenhang mit der Geschichte, er stellt sich nicht in die lebendige Entwicklung hinein, um als Forscher in ihr Wesen und Sinn zu entdecken, er ist nicht Historiker in philosophischer Absicht, sondern er fragt nach der Möglichkeit der Geschichtswissenschaft überhaupt, nach den Bedingungen geschichtlicher Erkenntnis und ihrer Allgemeingiltigkeit. Aber trotz dieser veränderten Einstellung ist ihm derselbe Wirklichkeitssinn eigen wie Dilthey, wir bleiben auch bei einer Darstellung der Simmelschen Begründung meist auf dem Boden der Erfahrung; diese Wirklichkeit ist hier einmal der psychologische Erkenntnisprozeß des Geschichtsforschers, ein anderes Mal die seelische Wirklichkeit der Geschichte selbst. Simmel und Dilthey ergötzen sich an der Buntheit des Lebens, an seiner Mannigfaltigkeit und Vieldeutigkeit, am Wandel der Weltbilder in der Geschichte, beide schwelgen in den Möglichkeiten der Gestaltungen. Aber Simmel sucht den Grund dafür vorwiegend auf der subjektiven Seite, im erkennenden Individuum selbst. Die enge Verknüpfung von Wissenschaft und Wirklichkeit bei Dilthey hatte die Form beider zugleich entstehen lassen. Die Wirklichkeit trat als Inhalt in der Form des Theorems auf, die Wissenschaft gestaltete als Form die Materie der Wirklichkeit im historischen Prozeß. Die Korrelation beider Begriffe stellte ein Gleichgewicht her, das sich nun zugunsten der subjektiven Seite verschiebt. Zweifellos lag auch dort schon ein leiser

Akzent auf der Seite des Verstehens als der die Geschichte aufbauenden Funktion, und es handelte sich nicht um ein Abbild einer Tatsächlichkeit, sondern um eine Umbildung; hier bei Simmel jedoch ist auch jeder Verdacht eines geschichtlichen Realismus beseitigt[1], es vollzieht sich eine vollständige Scheidung von Form und Inhalt, Erleben und Verstehen, Wirklichkeit und Wissenschaft.

Die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit geschichtlicher Erkenntnis wird ebenfalls in den Tatsachen des Bewußtseins gesucht. Das Allgemeine und Überindividuelle scheut sich, sich vorschnell von der Wirklichkeit abzulösen und behält psychologischen Charakter; aber andeutungsweise erkennen wir andere Sphären des Allgemeinen, die über das Tatsächliche hinausführen und die Grenzen der Erfahrung überschreiten.

Die gesamte Denkweise ist durch ihre Beziehung zur Kunst, zum schaffenden Leben gleichfalls bestimmt, und wenngleich eine Orientierung an Kants Erkenntnistheorie notwendig sein wird, so wird doch gerade der prinzipielle Unterschied zu Kant zum Schluß sich durch die Verwandtschaft mit dem Goetheschen Denken erklären lassen.

Wir beginnen damit, die erkenntnistheoretische Position zu entwickeln, denn aus ihr ergibt sich die besondere Art der geschichtsphilosophischen Begründung. Wir zeichnen dieselbe durch das Verhältnis zu Kant und die Auffassung des „a priori."

II.

Die Wendung zum transzendentalen Idealismus macht Simmel im großen und ganzen mit; er ist in jedem Gedanken von dem erhöhten Machtgefühl des Geistes bestimmt, der der Natur die Gesetze vorschreibt[2]; diese Freiheit bedeutet ihm ebensowenig wie Kant[3] Willkür des erkennenden Sub-

---

[1] Probleme der Geschichtsphil., Vorwort VII.

[2] Ebenda, Vorwort VIII.

[3] S. zum folgenden: Simmel, Vorlesungen über Kant, bes. S. 21 ff.

jekts, und das erkennende Ich erhebt sich über das Bewußtsein des Individuums als Träger der erkennenden allgemeinen Funktion des Verstandes und der Vernunft. Aber dieses scheidet sich nicht vollständig von der psychologischen Wirklichkeit, es ist nichts vom Sein des Geistes Verschiedenes, von außen Herangetragenes, sondern es ist dieses geistige Sein selbst und seine Notwendigkeit. Die von Kant vollzogene Scheidung des „a priori" von aller Erfahrung, seine Unabhängigkeit von der Veränderung des Wirklichen, das bei Simmel eine Seinsqualität behält, wird damit aufgehoben. Die Begriffe, welche die Formen und Kategorien bezeichnen, wie das Kausalgesetz, sind ihm nur reflektierende Deutungen „derjenigen seelischen Wirklichkeit in uns, die die Funktion der Erfahrungsbildung real ausübt"[1]. Damit wird das „a priori" Kants von einem realen „a priori" geschieden und sein Begriff wird zur Abstraktion, zur begrifflichen Deutung. Der reinlogische Charakter der Formen, als die Bedingung der möglichen Erkenntnis, wird von Simmel für die Kategorien nicht übernommen. Sie erscheinen als eine Reihe, „deren niedere (Stufen) tief in die Einzelgebiete der Erfahrungen hinunterreichen"[2], „Sätze, die, gleichsam von oben gesehen, empirisch sind, d. h. eine Anwendung der allgemeinsten Denkformen auf spezielles Material darstellen, können für ganze Provinzen des Erkennens als Apriori funktionieren. Sie wirken als Verbindungsformen, jenem eigentümlichen Vermögen des Geistes dienstbar, das jeden gegebenen Inhalt durch die Art, ihn anzuordnen, zu stimmen und zu betonen, in die mannigfaltigsten definitiven Gestalten gießen kann"[3]. Das „a priori" erhält damit eine dynamische Rolle in der Erkenntnis und wird von den Naturwissenschaften auf die Geschichtswissenschaft übertragen, deren Prinzipien, Methode und Kategorien es festzustellen gilt.

Der Unterschied von Kant besteht also kurz darin, daß die Bedeutung des „a priori" sich nicht in dem logischen

---

[1] S. zum folgenden: Simmel, Vorlesungen über Kant, bes. S. 21.

[2] Probleme d. Geschichtsphil., S. 6.

[3] Ebenda, S. 6.

Inhalt des Begriffes erschöpft[1], sondern in seiner Wirksamkeit für das Zustandekommen unserer Erkenntniswelt liegt. Die Kategorie aber ist eine seiende, geschichtlich gewordene Funktion, eine geistige Energie, welche in allen Erkenntnissen enthalten ist und ihre Resultate bestimmt. Außerdem widersetzt sich Simmel, ebenso wie Dilthey es tat, der Lostrennung einzelner Elemente des Geistes und er betrachtet die intellektuellen Formen, die sich bei Kant über die Wirklichkeit als Bedingung und Begründung der Wissenschaft erheben, im Zusammenhang aller Seelenkräfte. Das wahre Weltbild entsteht ihm nur durch das Zusammenwirken sämtlicher geistigen Energien. Die Einseitigkeit aller Lehren, die eine derselben auf Kosten der anderen zum Träger der Wahrheit machen wollen, will er überwunden wissen. Die erkenntnistheoretische Arbeit angesichts des geschichtsphilosophischen Problems und die Begründung der Geschichtswissenschaft wird so nicht einen transzendentallogischen Charakter tragen, sondern auf eine vollständige Darstellung jener kategorialen Wirklichkeit abzielen, welche in ihrem phänomenalen Charakter dem Menschheitsbilde verwandt ist, das von Dilthey in seiner zergliedernden und beschreibenden Psychologie angestrebt wurde.

Die Übertragung des erkenntnistheoretischen Problems auf das neue Gebiet der Geschichte fordert zunächst die Abgrenzung und Scheidung der Gebiete, um die entgegengesetzte Richtung der Erkenntnisziele der Natur- und Geschichtswissenschaft zu bestimmen.

III.

Die Naturwissenschaft schafft aus der Mannigfaltigkeit des Erscheinungsstoffes den Begriff der Natur, in den alles aufgenommen wird, was sich gesetzlich bestimmen läßt. Ihr Ziel ist die allgemeine Giltigkeit der Gesetze und in solcher Absicht löst sie die Wirklichkeit in Elemente auf, um aus ihnen die Erscheinung zu erklären, alles Einzelne dem All-

---

[1] Probleme der Geistesphil., S. 9.

gemeinen unterzuordnen. Auf diesem Wege strebt sie zu immer einfacheren Prinzipien und Elementen, entfernt sich immer mehr von dem Sein der Wirklichkeit, das sie als Tatsachenfolge voraussetzt. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis findet ihre Grenze an der Existenz des Daseins, an den historischen Leistungen, die sie — wie auch die Existenz von Naturgesetzen überhaupt[1] — nicht zu erklären vermag. Denn eine erste Form des Stoffes muß immer schon vorhanden sein, damit die Naturgesetze an ihm ihre Verwirklichung finden. Die Naturgesetzlichkeit gründet sich in einer vom Sein unabhängigen Sphäre des „Geltens“[2], die sich zwar auf das Sein bezieht, dieses aber nicht auf jenes. Diese absolute Scheidung läßt erkennen, daß die Naturgesetze „von sich allein aus die Geschichte, die eine Geschichte von Tatsachen ist, nicht zu konstruieren gestatten“[3]. Allerdings läßt sich die Geschichte leichter in Elemente zerlegen, und ihre Analyse scheint in den Individuen und der Einheit ihres Bewußtseins schneller eine Grenze zu erreichen, als das beim Material der Naturwissenschaft der Fall ist, wo die Auflösung in letzte und einfache Elemente immer Ideal bleibt, aber — die Gesetzlichkeit solcher historischen Elemente, die eine individuelle Psychologie zu erbringen hätte[4], kann niemals die historischen Ereignisse erklären. Vielmehr ist die Einheit des individuellen Bewußtseins nur eine funktionelle Einheit[5]; sie löst sich auf in einen Komplex von Inhalten, die alle einzeln einer Bestimmung bedürften, wollte man aus ihrer Summe ein Geschehen ableiten. „Es besteht also nicht ein selbständiger Begriff von Einheit, der auch auf das menschliche Individuum anwendbar wäre, sondern umgekehrt: Einheit ist nichts als der Name für die eigentümliche Lebensform der Seele, sodaß sie dieser letzteren freilich unvermeidlich zukommen muß“[6]. Es bliebe also die

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 102.
[2] Ebenda, S. 103.
[3] Ebenda, S. 104.
[4] Ebenda, S. 87.
[5] Ebenda, S. 91.
[6] Ebenda, S. 89.

Aufgabe, auch den Ursprung der Elemente des Seelenlebens zu bestimmen, die als Inhalte in ihrer Gesamtheit das historische Leben zusammensetzen. Die Unermeßlichkeit dieser Aufgabe zeigt noch einmal die Unmöglichkeit einer Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die individuelle Tatsachenfolge der Geschichte. Was man historische Gesetze genannt hat, beschreibt nur „die Abfolge der Erscheinungen an der Oberfläche des geschichtlichen Lebens" oder bedeutet metaphysische Hypothesen, auf deren Wert für die Philosophie der Geschichte noch hingewiesen werden soll.

Die Geschichtswissenschaft bezweckt die Darstellung gerade des einzelnen Wirklichen, an dem die Naturwissenschaft ihre Grenze findet, sie sucht sich dem Sein zu nähern, während das allgemeine Gesetz sich über die besondere Existenz zu erheben strebt. Es kommt die zeitlose Giltigkeit nicht für sie in Betracht, sondern sie sucht nach der Erfassung der zeitlichen Realität, die niemals einfach, sondern gerade sehr kompliziert ihr gegenübersteht[1]. Darum wird die geschichtliche Wirklichkeit niemals gänzlich unabhängig von der Naturwissenschaft sein, sie verknüpft sich überall der Natur des Kosmos, wird von ihr bedingt und getragen, aber ihr irrationales Leben geht nicht in die naturwissenschaftlichen Begriffe ein („die zeitliche Realität wohnt in anderen Kategorien als die zeitlose Giltigkeit der Gesetze" [2]). Diese apriorischen Kategorien der Historik bestimmen allein mit dem besonderen Zweck der Wissenschaft die Scheidung; der Inhalt mit seinem seelischen Charakter vermag den Unterschied nicht zu bezeichnen, da auch die seelische Wirklichkeit sich der Auflösung in Elemente und Gesetzlichkeit gefügig zeigt.

Die Scheidung von Naturwissenschaft und Geschichte wird durch die Unterschiedlichkeit des Erkenntniszieles und der formalen Methode vollzogen, nicht allein wie bei Dilthey durch den Charakter eines seelischen Stoffes und einer fremden Natur. Aber die weitere Darlegung wird zeigen, daß Simmels

[1] Probleme der Geschichtsphil., S. 108.

[2] Ebenda, S. 106.

Betonung der Form nicht so radikal ist, wie die etwa bei Rickert, sondern daß auch der Stoff in sich auf eine historische Behandlung vorbereitet ist[1], ähnlich wie ein besonderes Material den Künstler zu einer besonderen Behandlung aufzufordern scheint. Die Beziehung zur künstlerischen Gestaltung muß man bei der geschichtsphilosophischen Einstellung Simmels stets im Auge haben; die Mannigfaltigkeit möglicher Geschichtsbilder ist ihm dem Reichtum künstlerischer Darstellungsmöglichkeiten von einer und derselben Wirklichkeit verwandt. Schon diese Mannigfaltigkeit widerlegt den Realismus und Naturalismus, welcher glaubt, die Wirklichkeit abbilden zu können. So wird die Biographie mit dem Porträt, umfassende Geschichtsbilder mit dem Drama verglichen. Der Geschichtsschreiber ist gleichnisweise Träger einer künstlerischen Funktion, einer Gestaltungskraft, welche sich an dem Stoff des Lebens zu betätigen hat.

IV.

Simmel bewegt sich bei der Darstellung geschichtsphilosophischer Probleme in verschiedenen Ebenen, die man gleich zu Beginn scharf voneinander scheiden muß. Zunächst gilt es, den Stoff „der unmittelbaren, gelebten Wirklichkeit"[2] von derjenigen Sphäre zu trennen, aus der das Subjekt des Geschichtsschreibers diese Wirklichkeit betrachtet und in ein wissenschaftliches Geschichtsbild zu verwandeln sucht. Dieses Bild wiederum ist mit allen anderen möglichen Darstellungen der Geschichte in einer besonderen Lage zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstand anzuordnen. Diese geschichtliche Bildsphäre hat in sich ihre eigene Gesetzlichkeit und Simmel entwickelt aus ihr eine besondere Kategorie, die den Begriff historischer Wahrheit auf neue Weise vertieft. Die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Darstellung wird nicht allein aus der Ebene des Subjekts, sondern zugleich aus Bedingungen der objektiven Sphäre des historischen Stoffes bestimmt. Ja

---

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 26.
[2] Ebenda, S. 1.

das Subjekt selbst und seine Erkenntnis wird häufig noch auf andere überindividuelle kategoriale Schichten bezogen, die sich als logische und metaphysische Voraussetzungen der Erkenntnis der subjektiv psychologischen Wirklichkeit überordnen, hier aber verschiedene Ausführung erfahren. Das Überspringen von einer Sphäre in die andere zeigt uns deutlich, daß die historische Erkenntnis selbst sich auf alle diese Ebenen bezieht, auf der Wirklichkeit fußt und sich zu einem spekulativen Punkte erhebt, sich also bildweise ausgedrückt auf einer zu jenen Sphären senkrecht laufenden Ebene anordnen läßt, auf der sich die erkennende Funktion von subjektiver und objektiver Wirklichkeit bis zu ihren letzten Bedingungen zu erheben vermag.

Bevor wir zur Darlegung der historischen Kategorien übergehen und die Frage nach der Begründung der Geschichtsphilosophie Simmels stellen, suchen wir das Wesen des Stoffes zu bestimmen, auf welchen die Formen angewandt werden. Die seelische Art dieses Materials[1] legt den Glauben nahe, daß es uns in ganz anderer Weise gegeben und verständlich sein müsse wie die Natur, sodaß ein Abbild möglich erscheinen könnte; denn die Geschichte zielt auf die Darstellung psychischer Vorgänge ab, welche als Vorstellen, Wollen und Fühlen allen Persönlichkeiten und ihren Taten zugrunde liegen. Auch alle historischen Werke lassen sich auf Erlebnisse zurückführen, wie Bauwerke und Gegenstände von kulturhistorischer Bedeutung. Alles entspringt in der Geschichte aus seelischen Bewegungen der Individuen. So breitet sich ein unendlicher Stoff seelischen Charakters vor dem Geschichtsschreiber aus und schon die extensive und intensive Unendlichkeit desselben sollte die Abbildtheorie widerlegen und als unsinnig erscheinen lassen. Dieser Stoff ist ebensowenig wie die Natur an sich gegeben, er ist Erscheinung[2]. Die Wesensgleichheit dieses Erlebnisstoffes mit dem wissenschaftlichen Verstehen erklärt sich durch eine

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 1.

[2] Ebenda, S. 31.

„Umrißgleichheit“[1] von Wirklichkeit und Historie. Das Erleben selbst läuft in der Tat den Kategorien der Geschichte parallel und bildet ihr Material in ganz anderer Weise für die wissenschaftliche Erkenntnis vor, als die Natur das vermag. Es sind also schon im Erleben Ansätze von Formbildungen vorhanden in Gestalt von sachlichen Zusammenhängen und Zwecksystemen. Aber zum Unterschied von Dilthey sieht Simmel in solchen Systemen nur Vorbereitungen[2], nicht die Geschichte oder Geisteswissenschaft selbst, aber es bleibt auch für ihn, wie wir schon andeuteten, eine Beziehung von Erleben und Verstehen, von Wirklichkeit und Wissenschaft. Der Historiker hat die Aufgabe, in den Stoff sich hineinzuversetzen, die Innenseite des seelischen Materials nachzubilden, nachdem er alles Material in den Prozeß inneren Erlebens aufgelöst hat. Aber dieser Stoff der Geschichte ist eben nicht bloß ein psychologischer Prozeß, nicht nur eine Dynamik[3] des Geschehens, auf welche die Psychologie abzielt, weshalb das Nacherleben allein nicht genügt. Nein, der Stoff der Geschichte bedarf einer besonderen Bestimmung als das pragmatische Geschehen, das sich von der seelischen Dynamik durch Berücksichtigung der Sachverhalte vollständig scheidet. Damit weicht die historische Aufgabe von einer genetischen Betrachtung ab, es kommt nunmehr nur darauf an: den Sachgehalt der Inhalte, „den die seelische Energie trägt“[4], als Stoff logisch zu erfassen und zu entwickeln. Damit trennt sich die Geschichtswissenschaft von der Psychologie und ihr Stoff scheidet sich von dem bloßen seelischen Geschehen als ein „Sachgehalt“. Aber diese Umbildung setzt schon die Kategorien voraus, eine Kenntnis des Sinnes, es ist schon eine Auswahl des Stoffes erfolgt, welche ihn durch seine sachliche Wichtigkeit und Bedeutsamkeit über die seelische Entwicklung erhob. Diese Kategorien sind, soweit sie im Material selbst entstanden,

---

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 48.

[2] Ebenda, S. 26,

[3] Ebenda, S. 4, 37 ff.

[4] Ebenda.

Kategorien erster Ordnung, zu denen sich nun die besonderen historischen Kategorien gesellen.

Der besondere Charakter dieser kategorialen Feststellung ist schon in der Einleitung durch Simmels Stellung zu Kant angedeutet worden und wir wissen, daß diese Übertragung der transzendentalen Methode auf die Geschichtswissenschaft sich zunächst auf jenen unteren Teil des „a priori“ beschränkt, welcher in die Erfahrung hineinreicht, nämlich auf die psychologischen Obersätze, welche das Zustandekommen der Geschichtswissenschaft funktionell bedingen. Es handelt sich also zunächst um psychologische Kategorien, an sie schließen sich jene anderen an, welche als Voraussetzungen übersubjektiver Art den eigentlichen Boden bilden, auf dem die Geschichtswissenschaft gedeiht. Es kommt bei der Bestimmung der historischen Kategorien nur auf die allgemeinsten und umfassendsten Voraussetzungen an, da die Zahl der bestimmenden Formen, sobald man sich in das Reich der Erfahrung begibt, äußerst mannigfaltig erscheinen. Die Geschichtsphilosophie hat die auf das Ganze der geschichtlichen Welt gerichteten formalen Kategorien im Auge, die inhaltlichen Unterschiede und Möglichkeiten bleiben unberücksichtigt.

Jede Kategorie überschreitet das Material der Geschichte[1], d. h. sie bringt eine Form an diese heran zwecks der Erkenntnis. Einzelne Beobachtungen würden sich dem historischen Verstehen entziehen, wenn nicht der einzelnen geschichtlichen Gestalt eine Einheit als Kategorie untergeschoben würde, sodaß psychische Punkte und Vorgänge zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Diese Einheitskategorie[2] ist zunächst die eigene Erfahrung eines einheitlichen Bewußtseins und seines Mittelpunktes, des „Ich“. Durch die Übertragung dieser Einheit auf den geschichtlichen Stoff erklärt sich das Verschiedene aus einheitlichen geistigen Motiven. Diese Kategorie dient der ersten Deutung vieler Erscheinungen und Handlungen der Einzelnen und Gruppen, sie erklärt alles aus bewußten

---

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 15.

[2] Ebenda, S. 20—22ff.

Zielsetzungen entsprechend den Erfahrungen im eigenen Ich, gleichviel ob die Annahme eines Bewußtseins berechtigt ist oder nicht. Die Ereignisse erhalten dadurch eine Innenseite und zugleich einen Zweck; diese Kategorie dient als Erklärungsprinzip. Inwieweit die Geschichtswissenschaft von ihr Gebrauch macht, das wäre von der beschreibenden Erkenntnistheorie der Geschichte festzustellen. Sie spezialisiert sich zur Kategorie der einheitlichen Persönlichkeit, die als Charakter, Gesinnung, kurz als charakterologische Einheit das Bild einer geschichtlichen Persönlichkeit bedingt. Das apriorische Gesamtbild bedarf fortgesetzter Bestätigung durch die beobachteten Einzelheiten; anfangs ist es nur eine Deutungsmöglichkeit, die der Revision durch die Wirklichkeit solange unterliegt, bis nur ein einzelner Motivkreis sich ergibt[1]. Formal ist die charakterologische Einheit eine Bedingung und Kategorie der Historie, inhaltlich ist sie im einzelnen Fall nur durch Induktion zu gewinnen. Sie besagt die notwendige Voraussetzung eines einheitlichen Wesens, auf die wir alles Tun der Menschen zurückführen, um es zu erklären. Außer der Deutung und Erklärung gibt sie Regulative zur Ergänzung unvollkommener Überlieferungen, einzelner psychologischer Tatsachen zu lebendigen Einheiten.

Die Kategorie der Persönlichkeit führt über zu der der Gruppeneinheit[2], durch die das Leben der Gruppen wissenschaftlich faßbar wird. Es wird in der praktischen Geschichtsforschung eine einheitliche „Sozialseele“[3] vorausgesetzt, ohne Rücksicht ihrer Realität im geschichtlichen Stoff. Die individuelle sowohl, wie die soziale Kategorie läßt der Erklärung und Gestaltung in der Geschichte einen gewissen Spielraum, aber sie begrenzen in bestimmter Weise die Umbildung des Stoffes. Ein solches „a priori“ unterscheidet sich wesentlich von dem Kantischen. Denn nirgends wird es hier von außen an den Stoff herangetragen, sondern es wächst der Erkenntnis

---

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 20, 21.

[2] Ebenda, S. 24.

[3] Ebenda, S. 25.

aus dem geschichtlichen Leben entgegen, es erfährt nur eine Steigerung, Systematisierung, eine logische Vollendung durch die methodischen Formen der Historik. Will man diese subjektiven Formen mit Simmel als transzendental bezeichnen, so gleiten sie beständig in die Realität über, trotzdem sind sie als der Geschichte eigentümliche Kategorien von dem Stoffe zu sondern.

Das historische Verstehen[1] hat noch andere reale Voraussetzungen. Das Verständnis setzt Empfindungen und Erleben voraus, die das Sich-hineinversetzen in den geschichtlichen Gegenstand ermöglichen. Das historische Verstehen ist eben nicht nur ein Ergreifen des überindividuellen Sinnes, sondern ein Verhältnis zu dem historischen Auftreten desselben in seiner besonderen Einkleidung. „Es ist ohne weiteres klar, daß das „Nachbilden“ im historisch-psychologischen Sinne keineswegs ein unverändertes Wiederholen des Bewußtseinsinhaltes der historischen Personen ist“[2]. Das Verständnis und die Nachbildbarkeit setzt ein reales Empfundensein als Bedingung voraus. „In irgendeiner Umbildung scheint also bis jetzt doch die Wiederholung der im anderen vorgehenden Bewußtseinsakte mit dem Verständnis seiner verbunden und für dasselbe unentbehrlich“[3]. Ja diese Umbildung ist unbedingt notwendig, damit das historische Bild von dem eigenen Nacherleben sich ablöst und als Erscheinung seine Selbständigkeit erhält. „Eine eigentliche Abspiegelung, ein unmittelbares, aus der Wesensgleicheit folgendes Verständnis wäre Gedankenlesen und Telepathie, oder setzte eine prästabilierte Harmonie voraus“[4]. Vielmehr vollzieht sich dieses historische Verstehen, diese besondere Art der Nachbildung als Umbildung in einer kategorialen Schicht, der Simmel seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, weil sie ihm zugleich den Begriff historischer Wahrheit zu deuten scheint. In dieser Schicht

---

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 27 ff.

[2] Ebenda, S. 30.

[3] Ebenda, S. 31.

[4] Ebenda, S. 31.

nämlich gehen die einzelnen Vorstellungen und Beobachtungen Verbindungen ein, die von einer Überzeugungskraft und einem Gefühl typischer Giltigkeit begleitet wieder ans Licht treten, Wenn auch die Giltigkeit von objektiver Wahrheit zu unterscheiden ist, so hat sie doch einen Objektivitätscharakter[1], eine übersubjektivinnere Notwendigkeit, welche sich nur mit der Überzeugungskraft künstlerischer Gebilde vergleichen läßt.

Diese Kategorie der Nachbildbarkeit und Konstruierbarkeit psychischer Zusammenhänge stellt eine Synthese zwischen der Kategorie des Allgemeinen und Notwendigen mit der des Individuellen dar[2]. Einmal läßt sich ihr nichts Mannigfaltiges unterordnen wie dem Naturgesetze, ein anderes Mal erhebt sie sich über das Individuelle zur Allgemeingiltigkeit für die Subjekte, welche mit der gleichen Form die historische Wirklichkeit nachzubilden vermögen. Kurz, sie ergibt dieselbe Art subjektiver Allgemeingiltigkeit, welche die Kunstwerke besitzen.

In dieser Kategorie der Konstruierbarkeit findet Simmel die Erklärung und Ableitung einer grundlegenden Form der Geschichte überhaupt, welche Voraussetzung dafür ist, daß die seelischen Vorgänge von dem erkennenden Subjekt auf ein anderes Subjekt in der Geschichte übertragen werden. Diese Kategorie ist dem apriorischen Raum der Naturwissenschaft vergleichbar[3] und als historische Kategorie[4] schlechthin von Simmel bezeichnet worden. Durch jenes Gefühl der Giltigkeit erhält das geschichtliche Bild eine vom erkennenden Subjekt loslösbare Existenz und kann so auf ein anderes Subjekt als Träger verpflanzt werden[5] Hiermit wird ein Versuch gemacht, die Umbildung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit, die sich in der Wissenschaft vollzieht, in den geschichtlichen Raum zu projizieren, wodurch einmal die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überbrückt, ein anderes Mal doch wieder die Sonderung

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 36.
[2] Ebenda, S. 36.
[3] Ebenda, S. 40.
[4] Ebenda, S. 59.
[5] Ebenda, S. 36, 38, 40.

beider betont wird. Die Brücke bildet die Anwendbarkeit der Form auf ihr entsprechendes Material, die Sonderung wird durch die übersubjektive Giltigkeit der Bilder gekennzeichnet.

Zugleich bildet diese Kategorie den Übergang von den psychologischen Obersätzen zu einer anderen sachlichen Art von Formen, welche die Geschichtswissenschaft notwendig voraussetzt; durch sie wird das geschichtliche von dem künstlerischen Bild abgegrenzt, welches dem Stoff gegenüber nicht zu einer so strengen Auswahl gezwungen ist. Der geschichtliche Stoff selbst hebt sich, wie wir schon sahen, von dem dynamisch-seelischen Geschehen als sachlicher Zusammenhang ab. Das mannigfaltige psychologische Geschehen bei Persönlichkeiten und Gruppen ist an und für sich nicht in seiner Gesamtheit Teil der Geschichte, es trägt nur wie ein Acker bestimmte Gewächse und diese bringen Früchte zur Reife, welche die erntende Geschichte ablöst und nach ihrer Art und ihrem Werte sammelt. Die einzelnen Zwecke der Geschichtsforschung bestimmen die Auswahl des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten; Simmel nennt diese Zwecke die „objektiven Ideen“[1], sie verbinden die einzelnen Sachverhalte zu Zusammenhängen und machen den Unterschied der Geschichte von der Psychologie noch einmal deutlich. „Die Kategorie, nach der das Zusammenhängende ausgewählt und der Zusammenhang hergestellt wird, liegt jenseits seines Ursprunges als seelischer Wirklichkeit in einer darüber gestellten objektiven Idee — so sehr jene Wirklichkeit der Träger ist, ohne den diese Zusammenhänge keine ‚Geschichte‘ ergeben würden“[2]. Schon im Erleben verknüpfen sich homogene sachliche Inhalte ungeachtet zeitlicher Unterbrechung und es bereiten sich Zweckzusammenhänge vor, die der Historie als Gegenbild und Unterlage dienen. Aber während dem Subjekt an dem Erleben dieser Ideen und ihrer Zusammenhänge liegt, richtet der Historiker sein Interesse auf die Inhalte, und das Leben der geschichtlichen Persönlichkeiten hat seinen Wert, soweit es diesen In-

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 47, 48.
[2] Ebenda, S. 48.

halt realisiert[1]. Aber trotz dieser Scheidung von Erlebnis und Geschichte hat die objektive Idee ihre Herkunft aus dem Leben; indem sie „zum Auswahl- und Organisierungsprinzip“[2] gemacht wird, wird sie über das Leben erhoben. Der Zusammenschluß mit Hilfe solcher Prinzipien setzt eine inhaltliche Interessiertheit[3] voraus, welche auf den einmaligen und einzigen Inhalt des Geschehens gerichtet ist. Aber dieses Interesse vermag sich ebensogut auf den Stoff der Geschichte als den der Sage und Dichtung zu erstrecken, es bedarf daher noch einer näheren Bestimmung, welche für die Geschichtswissenschaft ausschlaggebend ist. Denn das Interesse allein besitzt nicht die objektivierende Kraft, nicht das eigentliche Kriterium. Eine solches ließe sich künstlich durch Feststellung der quantitaven Folgen eines Ereignisses bestimmen. Aber auch diese Wirkungen, welche einem Inhalt zweifellos eine Bedeutung verleihen, ergeben nicht immer eine historische Bedeutung als objektive Eigenschaft. Sie lösen nur eine Gefühlskategorie aus, mit der wir auf bestimmte Ereignisse reagieren. Das Gefühl der Interessiertheit bedarf der Kategorie des Seins, der Wirklichkeit[4]. Dieses Sein und das Interesse an demselben ist abgesehen von jeder metaphysischen Deutung „der wesentliche Charakter aller Historik“[5]. Das inhaltliche Interesse teilt sie mit der Naturwissenschaft, die Kategorie des Seins dagegen findet nur in der Geschichtswissenschaft ihre Anwendung, denn eben da hebt das historische Bewußtsein an, wo das Bewußtsein des Seins mit der Inhaltsbedeutung sich schneidet[6]. Das Bedeutungsgefühl kommt daher nicht wie in der Naturwissenschaft dem Erkennen des Gegenstandes zu, sondern dem seienden Objekt selbst[7].

---

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 49, 50.
[2] Ebenda, S. 50.
[3] Ebenda, S. 137.
[4] Ebenda, S. 146.
[5] Ebenda, S. 147.
[6] Ebenda, S. 150.
[7] Ebenda, S. 150.

Diese beiden Kategorien werden von Simmel als übertheoretische Tatsachen bezeichnet[1], durch die die Theorie überhaupt motiviert ist. Sie bestimmen den besonderen Wert der historischen Erkenntnis im Zusammenhange eines Erkenntniswertes überhaupt. Ihnen ordnet sich der ganze Reichtum von Kategorien unter, von denen Simmel die Kategorien des Bedeutenden, Extremen und Typischen hervorhebt. Auch die Werte sind diesen Voraussetzungen beizufügen, soweit sie nicht mit den objektiven Ideen zusammenfallen. Die Vollständigkeit eines kategorialen Systems würde ein überaus mannigfaltiges Bild ergeben; in ihm ließen sich einzelne Sphären des Theorethischen, Praktischen und Ästhetischen unterscheiden und eine unendliche Fülle von Gesichtspunkten sich aus solchem Zusammenhang herausgreifen, um für eine Darstellung der Geschichte bestimmend zu sein. Dieses „a priori" der Geschichte ist durch seinen größtenteils empirischen Charakter von der Art des Kantischen „a priori" verschieden, es sind sinngebende Formen, psychologische und metaphysische Voraussetzungen, übertheoretische Tatsachen, Ideen, Werte usw.

V.

1. Wie aber wird die objektive Begründung der Geschichtswissenschaft erbracht, wie können die mannigfaltigen Bilder der Geschichte, die sich in verschiedenen Abständen nach verschiedenen subjektiven Gesichtspunkten vor dem geschichtlichen Stoff angehäuft haben, unabhängig von ihrem Schöpfer ihre Giltigkeit dartun? Der Stoff der Geschichte als eindeutiges Ganzes gibt nicht das Kriterium ihrer Objektivität. Denn der Erkenntnisprozeß selbst, das Aufweisen der formenden, übertheoretischen und schließlich auch metaphysischen Voraussetzungen zeigt, daß von einem Abbild einer gegebenen Wirklichkeit keine Rede sein kann. Vielmehr stellte sich die Wissenschaft in ihrem besonderen Bilde als Umbildung und Auswahl aus dem mehr oder weniger vorgebildeten Stoffe

[1] Probleme d. Geschichtphil., S. 137.

der Geschichte nach sachlichen Gesichtspunkten dar. Dadurch scheint die Möglichkeit der Darstellung unendlich und der Willkür des Subjekts ausgeliefert zu sein. Doch die Subjektivität der wissenschaftlichen Gebilde bedeutet keineswegs eine willkürliche Anwendung der Kategorien, der Wertgesichtspunkte, sondern die Bewegungsfreiheit, der Spielraum, welchen die geschichtliche Form dem Stoffe gegenüber besitzt, erfährt seine Einschränkung durch die sich aus dem Objekt selbst ergebenden übertheoretischen Ideen, durch das Ziel der Wissenschaft überhaupt und durch die notwendigen logischen und metaphysischen Voraussetzungen. Die historische Wahrheit aller Geschichtswissenschaft wird so zu einer produktiven Aktivität, zu einer Mannigfaltigkeit. Jede Darstellung stellt die Wirklichkeit in ein anderes Licht, schafft ihr besondere Zusammenhänge; es gibt so viele Wahrheiten der Geschichte, als es Bilder derselben gibt[1]. Die Vieldeutigkeit widerspricht nicht der übersubjektiven Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, welche diese Wahrheiten besitzen. Sie sind den mannigfachen Darstellungen eines Gegenstandes in der Kunst vergleichbar, die alle eine objektive Wahrheit enthalten, eine Einheit, die als Stil derselben überzeugend wirkt[2]. Diese überzeugende Kraft, die, wie wir schon sahen, das Gefühl der Bündigkeit auslöste, stellte die historische Wirklichkeit in den geschichtlichen Raum, gab ihr die überindividuelle Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, die das besondere Sein darzustellen sucht, im Gegensatz zu der Naturgesetzlichkeit, welche ein Allgemeines enthält. Diese Giltigkeit bezieht sich auf die Objekte, jene auf die Subjekte, indem die Formen der geschichtlichen Welt die Fülle des Lebens interpretieren und sie in mannigfacher Weise anzuschauen lehren. Auf der subjektiven Seite also gründet sich die Wahrheit der Geschichtswissenschaft, auf dieses dem ästhetischen Empfinden verwandte Evidenzgefühl, das die einzelnen Bilder auf ihre Stilreinheit hin prüft. Jedes dieser Bilder hat nach besonderen Gesichtspunkten

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 53.
[2] Ebenda, S. 33. ff, 170.

Elemente zusammengefügt, in einem Abstande von der Wirklichkeit zu einer Synthese verknüpft; gehen aber die verschiedenen Abstände und die Ziele der Auswahl durcheinander, so entsteht sogleich das Gefühl der Unwahrheit[1]. Stilreinheit gilt als Forderung nicht allein für die letzten Begriffe der Geschichte, die historischen Gesetze. Vielmehr gipfelt die Unzahl der mehr oder weniger auf die Fülle des Einzelnen abzielenden Geschichtsbilder nur in diesen letzten begrifflichen Formen, die die Entwicklung in einem Satze darzustellen versuchen, als ein konzentriertes Bild des Ganzen[2]. Die Philosophie hat die besondere Aufgabe, die Objektivität aller dieser Bilder zu erweisen, nicht selbst historische Gesetze zu schaffen, die als Hypothesen gute Dienste zu leisten, aber den Sinn der Geschichte nicht endgiltig zu bestimmen vermögen.

2. Versucht man die Begründung von der objektiven Seite der geschichtlichen Wirklichkeit aus zu erreichen, so geht die Frage nach dem transzendenten Sinne[3]. Ist jenes Ganze ein Wesen? Welches absolute Sein liegt hinter der empirischen Gegebenheit? Die Antworten auf solche Fragen greifen nun ebenfalls auf den Schaffensprozeß der Geschichtswissenschaft zurück und suchen die dort angetroffenen Voraussetzungen zu vervollständigen und herauszuheben, wodurch sich Stützpunkte für die überhistorische sachliche Begründung gewinnen lassen.

Die kategoriale Bestimmung geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis ergab eine grundlegende Voraussetzung: diejenige des Seins; sie bildete mit der Kategorie der Interessiertheit die besondere historische Form. Indem nun diese Kategorie des Seins auch zur objektiven Begründung der Geschichtswissenschaft, d. h. zur Beantwortung der anfangs gestellten Frage: „Wie ist Geschichtswissenschaft möglich?“, herangezogen wird, verlegt sich der Schwerpunkt des Problems auf die Seite des Subjekts.

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 113.
[2] Ebenda, S. 124.
[3] Ebenda, S. 113.

Das Sein des Erkennenden ist durch das Erlebnis unmittelbar und gewiß gegeben, es wird im „Sosein“ des Individuums unzweifelbar besessen und als ein besonderes Sein stellt es selbst, soweit sich in seiner Ausprägung Anknüpfungspunkte für die Interessiertheit ergeben, ein historisches Objekt dar.

Indem nun das Subjekt, das dem geschichtlichen Material gegenüberstand, mittelst der Kategorie des Seins sich dem Objekt nähert und dieses nun als „ein seiendes Objekt“ [1], als Seinstatsache erkennt, tritt es in den geschichtlichen Stoff ein, und nun erweitert sich die Kategorie des Seins als eine geistige Energie der eigenen Seele, deren Existenz und Einheit im Erlebnis als gewiß gegeben war, zu einer Seele der Geschichte: „ihr Innerlichstes, das sich in den subjektivsten Schichten der Seele erzeugt, streckt sie von sich, in ein Absolutes, Über-Objektives, als fände sie erst durch diesen Sprung in das andere Extrem das Gleichgewicht wieder oder die Befreiung von dem allzu engen Beisichsein der Subjektivität“ [2].

Damit dehnt sich das psychologische Sein zu einer überindividuellen Wesenheit aus und es ist wichtig, diesen metaphysischen Schritt für die historische Wissenschaft als notwendig zu erkennen. Das Sein und die Interessen, d. h. die aus dem Sein entspringenden objektiven Ideen bilden den metaphysischen Grund und Sinn der Geschichte.

So ist der Begriff des Fortschritts nicht denkbar ohne ein absolutes Endziel [3], das in seiner besonderen Form durch die Subjektivität an das Ideal herangetragen wird [4], „der Begriff des Wertes enthält kein allgemeines Element, das unabhängig von der subjektiv auswählenden Wertsetzung anwendbar wäre“ [5], aber ebenso bedarf dieser Begriff eines inneren Zusammenhanges „der zeitlich getrennten Teilrealisierungen des Ideals“ [6]. Es muß eine Kraft und eine Einheit der Entwicklung zu-

---

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 152.
[2] Ebenda, S. 154.
[3] Ebenda, S. 155.
[4] Ebenda, S. 153.
[5] Ebenda.
[6] Ebenda, S. 159.

grunde liegen, damit sich die einzelnen Epochen und Leistungen als fortschrittlich erkennen lassen. Die Einheit des Subjekts und der Substanz ist ein „metaphysischer Einschlag in die Kette des äußeren Geschehens“[1]. Ein solcher einheitlicher teleologischer Zusammenhang bedarf nicht des Eingriffes einer transzendenten Macht, sondern die lebendige Substanz der historischen Seele ist der transzendente Sinn der Geschichte selbst.

Eine Metaphysik der Geschichte hat also die Aufgabe, den Sinn der Geschichte von der Totalität des eigenen Seins aus als eine einheitliche lebendige Substanz zu fassen, nicht aber einen einzelnen Interessenpunkt herauszulösen und zum absoluten Sinn der Historik kristallisieren zu lassen[2]. Die transzendenten und objektiven Ideen wachsen so auf dem kategorialen Grunde des Seins, der seine Gewißheit durch das Erlebnis erhält und sich zu einer autonomen Geistigkeit, der Seele der Geschichte erweitert. Die Ablehnung einer von dem dynamischen Prozeß des Lebens und Erkennens „ideal präexistirenden Wahrheit“ tritt zum Schluß noch einmal hervor.

Hier ist nun der Ort, die Beziehung der Simmelschen Denkweise zu Goethe aufzuzeigen und zu betonen, indem wir kurz in Simmels eigener Fassung den Wahrheitsbegriff Goethes heranziehen.

VI.

Das Kriterium für einen objektiven Wert ergibt sich bei Goethe in der Sphäre des schaffenden Lebens als einer Totalität. Der Nachdruck liegt auf dem lebendigen Prozeß, und dieser allein entscheidet über die Bedeutung einer Vorstellung, insofern sie fördernd in das Ganze eingreift und sich „dem Totalsinne seiner inneren Existenz“[3] anschließt. Damit bleibt der Erkenntniswert nicht auf die Sphäre der logisch sachlichen Erkenntnis eingeschränkt, sondern er greift fruchtbar in das Leben selbst ein[4]. Die Erkenntnis bleibt vom „Sein und dessen

[1] Probleme d. Geschichtsphil., S. 160.
[2] Ebenda, S. 154.
[3] Simmel, Goethe, S. 23.
[4] Ebenda, S. 25.

Notwendigkeiten abhängig, die aber nicht aus einer ihm äußerlichen Gesetzgebung stammen, sondern sein unmittelbares Leben ausmachen“[1]. Die Subjektivität solchen Wahrheitswertes ist zunächst eine vom Leben aus sich gestaltende Spezifikation eines allgemeinen objektiven Wertes, aber in dem sie sich in die Totalität des ganzen Menschen, d. h. die Totalität des Daseins[2] einstellt, erhält sie überindividuellen Charakter und in ihrer besonderen Fassung ist sie der Einheit des geistigen Lebens einzustellen. Die Willkür und bloße Subjektivität wird durch die metaphysische Überzeugung von der Einheit des Daseins überwunden, durch den Glauben, „daß der innere Weg des persönlichen Geistes seiner Bestimmung nach derselbe ist, wie der der natürlichen Objektivität“[3]. So bleibt das Allgemeine von vornherein dem Besonderen des Daseins und Lebens verknüpft, es wächst aus seinem dynamischen Prozeß heraus und wirkt auf diesen zurück. Den objektiven Wahrheitswert erhält die besondere Wahrheit, deren es unendlich mannigfache geben kann, erst in einer organisch metaphysischen Einheit eines totalen Lebensbegriffs, der alle einzelnen Existenzen unter sich befaßt. Die Vieldeutigkeit wird so in einen letzten Begriff aufgelöst und Willkür und Subjektivismus werden überwunden[4]. Simmel hebt in seinem Bilde Goethes den Gedanken hervor, „daß all diese individualistischen Erkenntnisbilder nicht mit ihrer Zerfällung in atomistische Selbstgenugsamkeiten abschließen, sondern eine ideelle Zusammengehörigkeit in dem Sinne besitzen, daß sie sich alle untereinander zu einer einheitlichen Totalität des Erkennens überhaupt ergänzen“[5]. „Die Verknüpftheit des Erkennens mit dem Leben, durch die es an die einzelnen Träger dieses Lebens, mit ihren besonderen Bedürfnissen und Charakteren gewiesen wurde, ist ihm gerade zum Mittel geworden, die gar nicht

[1] Simmel, Probleme d. Geschichtsphil., Vorrede VIII.
[2] Simmel, Goethe, S. 26.
[3] Ebenda, S. 29.
[4] Ebenda, S. 36.
[5] Ebenda.

wegzuleugnende Mannigfaltigkeit der Überzeugungen in die zugleich weiteste und engste Verbindung mit dem objektiven Dasein, seiner Ganzheit und seiner Einheit, zu setzen“[1]. Mag es auch gewagt sein, mit dieser Goetheschen Einstellung den erkenntnistheoretischen Standpunkt Simmels im Einzelnen zu identifizieren, im Ganzen ist seine Denkweise damit charakterisiert, und der schon bei Dilthey hervorgehobene Rythmus des Denkens bezeichnet, der von der Realität des Bewußtseins und Daseins ausgeht und die Erkenntnis nicht als ein freischwebendes Gebilde ansieht, sondern sie aus dem Ganzen des Seins zu entwickeln sucht. Damit ist nun auch für die geschichtsphilosophische Auffassung Simmels die Begründung vollendet und der Ort angegeben, wo die Frage nach der Möglichkeit geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis und nach dem transzendenten Sinne der Geschichte sich beantwortet.

Über der phänomenalen Sphäre baut sich diejenige der sachlich methodischen Prinzipien und über ihr eine transzendente des Ideals auf. Das Ziel des Erkennens, die Idee der Geschichte überhaupt erwächst aus dem Prozeß des Erkennens, wird von dem Erkennenden geschaffen, sie ist der Gegenstand geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis, nicht die Wirklichkeit des objektiven Materials, das nie nachgebildet werden kann. Simmel sucht einen objektiven Grund in der Idee, aber er fußt auf der Wirklichkeit, die hier die Tatsächlichkeit historischer Erkenntnisarbeit bedeutet. Nachdem er ihren phänomenalen Bestand analysiert hatte, wurde er zur Annahme notwendiger objektiver Ideen, eines letzten Zieles, ja sogar einer substantiellen Geistigkeit geführt, aber von der Fülle der individuellen Standorte aus ergibt sich eine Mannigfaltigkeit der Wissenschaftsbilder und ihrer Wahrheiten und somit eine Unendlichkeit der Richtungen und Möglichkeiten, in denen das Ziel eines allgemeingiltigen Sinnes angestrebt wird. Der Relativismus wird damit zur absoluten Kategorie erhoben und an Stelle des Skeptizismus tritt hier ein methaphysicher Relativismus.

[1] Simmel, Goethe, S. 41.

Rickerts kulturphilosophische Begründung.

I.

Die Orientierung der nächsten beiden Kapitel an Kant ergibt sich zunächst durch die Übertragung seiner transzendentalen Methode auf die Kulturwissenschaft. Die verschiedene Auffassung der Kantischen Philosophie soll nicht vorweggenommen werden, sondern im Laufe der Darstellung hervortreten. Wir setzen die Rickertsche Kulturphilosophie voran, wenngleich sie historisch auf Windelband folgen müßte, um dadurch einen Kontrast zu erzielen, welcher die besondere Art der vorangehenden Begründungen schärfer zum Bewußtsein bringt und von ihrer psychologischanalytischen Methode die logischtranszendentale oder kritische Methode klar unterscheidet und abhebt. Es entsteht dadurch im Ganzen eine scharfe Linie; mit einem Male tritt im Bilde der gegenwärtigen Philosophie eine andere Beleuchtung desselben Stoffes ein, wir befinden uns in einem andersartigen Denkraum, den eine andere durchsichtigere Atmosphäre erfüllt. Erst die Schlußbetrachtung wird die so scheinbar getrennten Räume wieder zu einer Synthese zu vereinigen haben.

Bisher war der Umriß der geschichtlichen Welt durch die materielle Bestimmung des Stoffes gekennzeichnet. Die Geschichte, so hieß es, hat es mit Seelischem zu tun. Alle Tatsachen der Geschichte ließen sich auf Akte des Wollens, Fühlens und Denkens zurückführen. Diese immanente Seite der geschichtlichen Dinge, das Seelische oder Geistige wurde Objekt der Geisteswissenschaften, der Geschichte als ihrer Gesamtheit; die körperliche Welt blieb der Naturwissenschaft überlassen. Dieser Umriß verwischte die Grenzen beider

Wissenschaften, denn einmal ließ das seelische Leben auch, nach Dilthey, eine naturwissenschaftliche Behandlung in der Psychologie zu, und er hatte innerhalb der Geisteswissenschaften für sie eine neue Psychologie, als zergliedernde und beschreibende Wissenschaft gefordert, die sich von der Gesetzeswissenschaft unterschied und der Kulturphilosophie als Grundlegung dienen sollte.

Ein anderes Mal ließ auch das Körperliche oft eine historische Behandlung zu, wobei der Wert zwar meist auf eine psychologische Wertung sich zurückführen ließ, auf die es aber bei Rickert nicht in demselben Maße ankommt, da ihm nicht an der Wertung, sondern an der Geltung des Wertes überhaupt gelegen ist, weshalb ihm jene Einteilung nicht Genüge leistet.

Rickert sucht deshalb zunächst den Stoff der Natur und Kulturwissenschaft anders zu trennen. Er bezeichnet materiell als Natur, was wertfrei ist und von selbst entsteht, als Kultur aber alles, was mit einem Wert vom Menschen verknüpft wird[1].

Die Unterscheidung läßt den besonderen Charakter des Stoffes von dem Betrachtenden abhängen. Ich kann eine Wirklichkeit als Natur betrachten, indem ich von Werten absehe, oder als Kultur, indem ich sie mit Werten in Verbindung setze.

Zu der materiellen Unterscheidung gesellt sich die wichtigere, die logische. Die Natur ist die Wirklichkeit, soweit sie von allgemeinen Gesetzen bestimmt wird[2]. (Auch das Seelische vermag so Objekt der Naturwissenschaft zu sein.) Kultur ist die Wirklichkeit, welche auf Werte bezogen in individuelle Begriffe eingeht.

Damit erscheint der Gegenstand der Kulturphilosophie in einer methodologischen Beleuchtung, die konkrete Wirklichkeit gilt es nicht nachzuerleben, wie in der Historik als solcher, sondern sie unter der Forderung der Geschichtsmethodik in das logische Licht des Begriffes zu rücken. Nicht die Buntheit und Vieldeutigkeit des Lebens tritt durch den Wechsel

[1] S. hierzu besonders: Kulturw. u. Naturw., II. Aufl., C. IV, S. 18ff.
[2] Ebenda, S. 16.

des Standortes zutage, nicht auf die Mannigfaltigkeit ihrer Bilder kommt es nunmehr an, sondern es gilt vom allgemeinen logischen Orte aus in einem gleichen Gesichtswinkel das Ganze zu betrachten und das Gemeinsame aller Darstellungsversuche ins Auge zu fassen. Die Blicke des logischen Bewußtseins werden von keiner Wirklichkeitsatmosphäre gebrochen, sondern sie vermögen im Reiche des reinen Denkens die Formen und ihre Regelfülle klar zu erkennen, wie Firne des Hochgebirges, die sich dem Unendlichen zu verknüpfen scheinen. Die Form soll sich als das Beständige erweisen, als das ewige Gewand, in welches die historische Wirklichkeit sich kleiden muß, wenn anders es historische Wissenschaft geben soll. Die Frage nach dem Sinn des in der Geschichte auftretenden Lebens wird von Rickert zu beantworten gesucht durch die methodologische Begründung der Wissenschaft durch absolute Werte. Das Problem selbst verknüpft ihn mit den vorangehenden Denkern, die ebenfalls nach dem Sinn und Soll fragten. Auch die Lösung scheint hier wie dort der Erkenntnistheorie anheimzufallen, die dort mit der psychologischen Analyse sich verband, hier aber einen rein logischen Charakter trägt. Rickerts Erkenntnistheorie hat es nicht mit der psychologischen Selbstbesinnung zu tun, sondern die Betrachtung ist auf die im Erkenntnisakte allgemein enthaltenen logischen Elemente und Voraussetzungen gerichtet, die nicht diesem oder jenem realen Subjekt eigentümlich sind, auch nicht der Gattung überhaupt zukommen, sondern unabhängig sich als logische Bedingung der Erkenntnis ergeben. Durch diese Isolierung wird eine besondere Sphäre geschaffen, welche unabhängig von der Realität eine Begründung gestattet.

Damit haben wir das Ziel und die Art der Lösung kurz angedeutet, es bleibt die Aufgabe, den Weg im Einzelnen zu schildern. Wir wollen dabei darauf bedacht sein, das kulturphilosophische Problem in Beziehung zum Weltproblem überhaupt darzustellen und zu zeigen, wie Rickert auf mannigfache Weise zur Kulturphilosophie geführt wird. Ausgehend von der erkenntnistheoretischen Einstellung der Wirklichkeit gegen-

über, zeigen wir das Prinzip der historischen Begriffsbildung auf, um es dann teleologisch zu begründen.

II.

Auch Rickert kommt vom Positivismus her; diese Herkunft verrät sich nicht etwa in übernommenen Resten, sondern allein in der Kampfnatur seiner Gedanken, die überall sich einem Feinde gegenüber fühlen und ihn zu vernichten trachten. Zerstören muß er daher den Begriff des Weltganzen, welches der Positivismus und die objektivierende Naturwissenschaft als gegeben betrachten. In der Existenz einer solchen gegebenen Welt kann der Sinn des Ganzen nicht liegen, sobald die Philosophie auf ein Zeitloses gerichtet ist, das sich dem Werden und Vergehen entzieht. Denn sie fragt nach dem Weltzweck nicht nur, sondern auch nach dem Sinn des Lebens[1], dieses subjektiven Lebens, welches vom Naturalismus in den mechanistischen Zusammenhang der Natur hineingezogen und jeglicher Sonderstellung beraubt wird. Nicht weniger muß er sich gegen den Subjektivismus wenden, welcher nach dem mißglückten Versuch des Objektivismus eine Weltanschauung zu begründen versucht, indem er die Abhängigkeit alles Seins vom Bewußtsein betont und das Fürsichsein der Welt der Dinge bezweifelt. Es neigt sich die Frage hier dem erkennenden Bewußtsein zu und sucht dieses aus dem objektiven Zusammenhang des Naturalismus zu erlösen, ihm eine Sonderstellung als Herrscher der Welt einzuräumen. Damit tritt die Natur in Abhängigkeit von ihm, die Kausalität selbst, welche jene Welt der Natur verknüpft, wird zu einer logischen Erkenntnisform. Das Sein ist nun durch und für das Bewußtsein da. So bietet das Erkennen, das Innenleben eine Antwort an, die ein Nachbild seines eigenen Wesens vorzustellen scheint. Der Sinn der Welt nimmt eine dem Subjekt verwandte Gestalt an, aber auch dieser Versuch einer Weltanschauungslehre bleibt in der Existenz, diesmal des Subjekts stecken, vermag

[1] S. hierzu: Logos Bd. I. Vom Begriff der Philosophie, S. 2ff., 28.

seine Unabhängigkeit von dem Wechsel des Seins nicht zu erweisen. Der Mensch wird das Maß aller Dinge.

Die kritische Philosophie hat den Standpunkt für die Erkenntnis der Welt ein für alle Mal verlegt. Die Giltigkeit allgemeiner Begriffe und Gesetze ist unmöglich aus der gegebenen Existenz zu erbringen, der Sinn muß sich in einer unabhängigen Sphäre gewinnen lassen, in denen die Formen der Natur ihr Gesetz finden. Diese ist keine transzendente Welt wie bei Plato[1], sondern zunächst eine diesseitige, logische, transzendentale, auf welche die naturwissenschaftliche Arbeit selbst immerfort Hinweisungen gibt. Sie macht Voraussetzungen, sie hat Ziele, welche die Grenzen der naturwissenschaftlichen Welt als zu eng empfinden lassen. Das Ziel der Naturwissenschaft setzt eine Wertsphäre voraus. Indem die naturwissenschaftliche Arbeit sich ihren Zielen zu nähern sucht, stellt sie sich als eine ewige Aufgabe dar. Die Natur dieser Werte offenbart die Geschichte, welche neben anderem auch ihre Entwicklung enthält und somit das Organon der Philosophie bildet. Die Feststellung des Zieles der Naturwissenschaft führt zur Kulturphilosophie, welche die in der Geschichte enthaltenen Werte zu begründen trachtet.

Ein Wert ist nun nichts Seiendes mehr, sondern ein Geltendes, seine Sphäre entzieht sich dem Fluß der Dinge. Damit erschließt sich ein drittes Reich, das sich von der Ideenwelt Platos ebenso unterscheidet wie von der Gegebenheit des Positivismus[2].

Nachdem wir das Kulturproblem im Ganzen der Rickertschen Weltanschauung als das Mittel zu einer Lösung gekennzeichnet haben, gehen wir zu seiner besonderen Darstellung über.

Die Frage nach dem Sinn der Welt hat sich also in die Frage nach dem Sinn des historischen Universums gewandelt. Es ist damit nicht ein Ausschnitt der Welt gegeben, sondern eine in ihrer methodischen Struktur scharf von der Naturwissenschaft zu scheidende Betrachtungsweise ein und derselben

[1] S. hierzu: Logos Bd. I. Vom Begriff der Philosophie, S. 31 u. 20.
[2] Grenzen d. naturw. Begr., S. 97.

Wirklichkeit. Aber trotz dieser sich ergebenden methodischen Verschiedenheit ist beiden eine erkenntnistheoretische Einstellung gemeinsam, die uns von vornherein verbietet, den Sinn in der Wirklichkeit zu suchen, sondern uns auf die Erkenntnisformen und Prinzipien ihrer Begriffsbildung verweist.

III.

Die Wirklichkeit beider Wissenschaften ist ein Irrationales, das niemals in den rationalen Begriff einzugehen vermag. Sie ist ein Chaos, das abzubilden von vornherein unmöglich ist[1]. Naturwissenschaft und Geschichte haben es mit einer extensiv und intensiv unendlichen Mannigfaltigkeit zu tun, die kontinuierlich und heterogen sich der absoluten Erkenntnis entzieht[2]; der Begriff, d. h. jedes Produkt der Wissenschaft sucht eine Macht über diese Mannigfaltigkeit zu gewinnen, indem er den Stoff verwandelt, umbildet und vereinfacht, indem er Brücken über den Strom der Realität schlägt[3]. Was in einen solchen Begriff einzugehen vermag, ist verschwindend gegen das, was zwischen seinen greifenden Fingern hindurchgleitet; die Wirklichkeit als Gegebenheit ist somit nicht der Gegenstand der Erkenntnis, sie bleibt unbekannt, vielmehr liegt der Wahrheitsgrund in der Regel des Begriffes selbst, nach welcher Urteile und Beziehungen sich bilden. Wäre die Naturwissenschaft die einzige Methode, die Wirklichkeit zu bezwingen, so würde in den Prinzipien ihrer Begriffsbildung mit Recht der Sinn des Weltganzen zu suchen sein; aber neben ihr besteht eine andere, die für sie eine Ergänzung bedeutet, die historische Methode. Während nun die Naturwissenschaft darauf ausgeht, die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Dinge zu überwinden, indem sie in allen Stadien der Begriffsbildung, Wortbedeutung, Klassifikation und Naturgesetz, das Einzelne dem Allgemeinen unterzuordnen strebt, hat die Kulturwissenschaft ein anderes Ziel im Auge. Sie setzt da ein, wo die

[1] Grenzen d. naturw. Begr., C. Iff.

[2] Naturw. u. Kulturw., S. 33ff.

[3] Ebenda, S. 34.

Grenze der Naturwissenschaften sich erkennen läßt, wo sie bei der Fassung des Individuellen versagen. Jene mußte in ihrem Ideal notwendig dahin streben, alles allgemeinen Begriffen unterzuordnen, aus denen letzten Endes alle Anschauung verschwunden sein mußte, da diese sich immer nur auf ein Besonderes bezieht. Darum läßt sie alles Leben und alle Wirklichkeit weit hinter sich zurück, indem alles Dingliche in Relationsbegriffe[1] sich auflöst.

Die Geschichtswissenschaft dagegen sucht sich dem individuellen Wirklichen zu nähern, um es gerade in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit anschaulich darzustellen. Aber auch hier geht nicht alles in den historischen Begriff ein, die Umbildung erfordert ein Prinzip, um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden[2]. Aus einer Analyse der geschichtswissenschaftlichen Methode läßt sich dieses Prinzip, das die Auswahl und Umbildung des Stoffes bestimmt, gewinnen.

Der Geschichtsschreiber hat in der heterogenen Wirklichkeit eine Fülle des Individuellen und Andersartigen vor sich, die niemals in einen Begriff einzugehen vermag. Nicht das Individuelle und Andersartige überhaupt ist der Gegenstand der Darstellung, sondern das, was schon materiell sich als Kultur bestimmen ließ, das, was sich mit einem Werte verknüpft. Der Kulturbegriff[3] als ein System von Werten dient also als Prinzip der Begriffsbildung, er konstituiert erst den individuellen Begriff, der auch dort, wo er sich auf eine historische Individualität bezieht, niemals jene ganze Gegebenheit abzubilden trachtet. Denn auch an dem einzelnen historischen Objekt interessiert keineswegs die ganze Natur desselben. Alles Allgemeine, allen Gemeinsame vermag auch in den naturwissenschaftlichen Begriff einzugehen, das Besondere dagegen wird als das meist gänzlich Unvergleichliche durch eine Wertbeziehung für den historischen Begriff bestimmt. Der individuelle Begriff wird also mit Hilfe der Werte erst

---

[1] Grenzen d. naturw. Begr., S. 75ff.

[2] Naturw. und Kulturw., S. 35.

[3] Grenzen d. naturw. Begr., S. 80.

konstituiert, indem das Einzelne auf das Prinzip des Kulturbegriffes und die mit ihm verknüpften Werte bezogen wird.

Rickert will diese Aufgabe der Geschichte ausdrücklich von derjenigen der Kunst[1] geschieden wissen, mit der Simmel und auch Windelband die Geschichtsbilder gern vergleichen. Das von diesen hervorgehobene Moment der Anschaulichkeit und Gestaltung scheint Rickert für die Geschichtswissenschaft logisch unwesentlich zu sein, wenngleich auch er es in einer historischen Darstellung ungern vermißt. Aber wir müssen, um Rickert richtig zu verstehen, Geschichtsforschung und Methodik der Geschichtsforschung streng voneinander unterscheiden. Die geschichtliche Arbeit zielt auf individuelle Begriffe ab, während die Kunst allgemeine Anschauung bezweckt. Diese vermag ihre Gegenstände ohne Rücksicht auf den Zusammenhang zu isolieren, jene hat die Entwicklung des Ganzen zu berücksichtigen. Indem so der Geschichtsschreiber den Stoff durch die Beziehung auf Werte sich auswählt und umbildet, baut er mit Hilfe des Kulturbegriffes eine neue Welt auf, in der alles Bedeutende und Wesentliche sich in individuellen Begriffen zusammenschließt. Damit wertet er aber die Tatsache nicht; das Wertbeziehen ist vom Werten (Loben und Tadeln) zu unterscheiden.

Die an dem Kulturbegriff haftenden Werte sind nun keine Wirklichkeit mehr, sondern nur mit der Wirklichkeit als Geltendes verknüpft. Alle Geltung hat eine Beziehung zu einem den Wert anerkennenden Subjekt. Mit der Anerkennung ist aber die absolute Giltigkeit keineswegs erwiesen. Dieses System faktischer Werte[2], das vom Historiker als Prinzip seiner Begriffsbildung benutzt und dem Stoff entnommen wird, hat zwar eine Allgemeingiltigkeit faktisch erlangt, aber zur Begründung der Wissenschaft und eines Sinnes des historischen Universums ist es, ohne seine objektive Geltung zu erweisen, durchaus noch nicht geeignet. Der Historiker mag sich mit

---

[1] Naturw. u. Kulturw., S. 72.

[2] Ebenda, S. 99.

der faktischen Anerkennung begnügen, der Kulturphilosophie ist an einer objektiven Begründung gelegen.

Die Frage lautet für ihn so: Läßt sich dieses Wertgefüge, das als faktisch anerkannter Kulturbegriff die Geschichte konstituiert, auf einen objektiven Wert beziehen, der einen Sinn der historischen Welt gewährleistet, unabhängig von der Entwicklung des Wertgefüges selbst? Dilthey blieb bei der Mannigfaltigkeit der Zwecke stehen, weil er Form und Inhalt nicht trennte, weil er die logischen Elemente nicht abstrahieren und gesondert betrachten wollte, bei Simmel wurde die Sphäre logischer Voraussetzungen angedeutet, aber nicht ausgebaut. Rickert hat durch die rein methodische Betrachtung die Freiheit gewonnen, das a priori der Geschichte bis in seine letzten methodologischen Gründe zu verfolgen. Er will den Sinn des Lebens suchen, indem er die Form dieses geschichtlichen Lebens als Wissenschaft dartut und den objektiven Maßstab für sie zu gewinnen trachtet, den die Wirklichkeit nicht zu geben vermochte.

Man muß sich nun gleich klar machen, daß dieser Sinn der Wissenschaft und der Welt überhaupt nicht ein Seiendes, nicht eine Wirklichkeit sein kann, daß er deshalb auch keinen inhaltlichen Zweck[1] der Welt verspricht, sondern er wird als notwendige Voraussetzung, als logisches a priori für jene Werte gesucht, die schon selbst keiner Wirklichkeitssphäre angehörten. Der Beweis hat daher die Notwendigkeit der Voraussetzung eines objektiven Wertes zu erbringen.

IV.

Rickert führt diesen Beweis auf folgende Weise[2]. Er betrachtet zunächst die Naturwissenschaft im Zusammenhange der Geschichte; ihre Entwicklung gliedert sich in der Zeitfolge, wenn man die in der Zeit ablaufenden, die Wissenschaft ausmachenden Urteilsakte betrachtet. Die für die Geschichte in Frage kommenden Urteile sind gemäß der historischen Begriffs-

---

[1] Grenzen d. naturw. Begr., S. 97ff.

[2] Ebenda, S. 476.

bildung auf einen Wert bezogen, der in diesem Fall der Wert der Wissenschaft ist. Es läßt sich also die naturwissenschaftliche Arbeit geschichtlich betrachten, sie macht einen Teil der Geschichte überhaupt aus. Gelingt es nun für diesen Teil, die Objektivität eines Wertes als notwendig zu erweisen, so läßt sich, was für den Teil gilt, auf das Ganze übertragen. Dieser Beweis wird durch teleologische Deduktion erbracht.

Rickert konstruiert ein absolutes Ideal der Erkenntnis, nicht so, daß das Objekt vom Subjekt, der Inhalt von der Form gänzlich aufgelöst wird, sondern so, daß beide noch geschieden sich finden. Diesem Ideal eines erkennenden Subjektes müssen wir notwendig den absoluten Willen zur Wahrheit zuschreiben[1], da sein Ziel absolut war und wertvoll ist und objektivste, wissenschaftliche Erkenntnis bedeutet. Hinter einem solchen Erkenntnisideal bleibt alle wissenschaftliche Arbeit des Menschen weit zurück; es läßt sich von ihr nur aussagen, wie weit sie sich solchem Ziel nähert, wie weit sie zurückbleibt und welchen Ersatz sie zu bieten hat. Die Naturwissenschaft hatte angesichts der unendlichen Mannigfaltigkeit ihres Stoffes auf eine absolute Erkenntnis verzichten müssen, aber durch ihre Methode einen Ersatz zu schaffen gesucht, um die Unendlichkeit durch Umbildung zu bewältigen. Sie hat also das Streben, durch solchen Ersatz sich dem absoluten Erkenntnisziel zu nähern, denn das war ja gerade ihr Wesen, ewige Aufgabe zu sein. Sie muß also zugleich mit dem Ziel den Willen zur absoluten Wahrheit anerkennen und voraussetzen, wenngleich sie auch hinter der absoluten Erkenntnis zurücksteht. Daher ergibt sich unabhängig von allen faktischen Urteilen ein Ziel, und dieses gibt eine Richtung an für alle wissenschaftliche Arbeit. Alle Urteile der Naturwissenschaft setzen den Wahrheitswert voraus und werden durch diesen Maßstab als teleologisch notwendig und allgemeingiltig erkannt. Der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis liegt für das Urteil in diesem letzten Erkenntniswert, zu dem alle Urteile Stellung nehmen müssen. Der Gegenstand der Erkenntnis ist

[1] Grenzen d. naturw. Begr., S. 685.

also nichts Reales, sondern ein Sollen[1], das unabhängig vom einzelnen Subjekt überempirisch, transzendent ist.

Da nun alle Urteile sich nach diesem Ziel zu richten haben und von ihm ihren Sinn nehmen, so geht dieser absolute Sinn auch dem Urteil voraus, welches das Sein der Welt bejaht, d. h. der absolute Wert geht logisch dem Sein der Welt voran.

Hat man so für die Naturwissenschaft einen absoluten Wert als notwendige Voraussetzung erhalten, so läßt er sich von ihr aus auf die ganze Geschichte übertragen[2], sobald man die Wissenschaft in ihrer Entwicklung als Teil derselben ansieht und sie in den Zusammenhang der Kulturarbeit hineinstellt. Diese Übertragung des Wertes auf die Kulturwissenschaften läßt sich auch noch anders vollziehen. Die Betrachtung der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zeigte ihre Grenzen, indem diese alles auf allgemeine Begriffe zu bringen sucht, das Individuelle und Besondere dagegen vernachlässigt. Die Geschichtswissenschaft stellt sich als eine notwendige Ergänzung der Naturwissenschaft heraus, indem sie mit dem Ziel individueller Begriffe jene Methode zu vervollständigen unternimmt. Dadurch leistet sie der Naturwissenschaft als Annäherungsversuch an die objektive Wahrheit Beistand, sie muß also das objektive Ziel in gleicher Weise voraussetzen wie jene.

Naturwissenschaft wie Kulturwissenschaft sind nun auf dieses absolute Ziel hin orientiert, d. h. alle Tatsachen der Kultur und Natur werden auf Urteile zurückgeführt, die zu dem Ideal objektiver Erkenntnis Stellung nehmen und von dort ihre Notwendigkeit herleiten. Die Anerkennung dieses als „Sollen“ gekennzeichneten Grundes ist unbedingt, denn gesetzt auch den Fall, jemand würde die objektive Wahrheit leugnen, so würde er doch immer für die Negation eine Wahrheit beanspruchen, d. h. ein Wahrheitsbegriff bliebe die Voraussetzung[3]. Damit wird die Geschichte als Teil der Welt und damit das Ganze gegründet auf eine logische Sphäre.

[1] Grenzen d. naturw. Begr., S. 681ff.

[2] Ebenda, S. 686.

[3] Ebenda, S. 693.

Dabei darf man aber nicht vergessen, daß auf diese Weise nicht für die Welt als Mannigfaltigkeit oder für das Leben in seiner Irrationalität etwas gewonnen ist, sondern Welt und Leben kommen nur soweit in Betracht, als sie in rationale Begriffe eingegangen sind. Aus der Methode der Wissenschaft ist der Wahrheitswert als eine logische Voraussetzung analysiert worden, indem die Form derselben für sich betrachtet wurde. Das Ergebnis ist daher ein rein formaler Sinn. Wir können nicht sagen, welches der Sinn ist[1]; es muß genügen, daß der Beweis erbracht ist, daß die Welt, soweit sie in die Wissenschaftsform eingeht, einen Sinn hat.

Diese gewonnene Begründung der Kulturwissenschaft in der Wissenschaftslehre erhält nun bei Rickert eine Erweiterung, durch die eine Überwindung des Intellektualismus angestrebt wird. Es wird versucht, hinter jener logischen Sphäre noch eine andere aufzudecken. Die wissenschaftlichen Werte nehmen in der Untersuchung eine bevorzugte Stellung ein. Es bleibt die Frage: wie lassen sich die übrigen Werte mit dem Wissenschaftswert in Einklang bringen, sich ihm beiordnen? Es muß sich etwas Gemeinsames finden lassen, will man sie alle in einem Grunde verankern und den Bau als Ganzes zusammenfügen. Rickerts erkenntnistheoretisches Subjekt ist der Begriff eines allgemeinen, überindividuellen Subjekts, das gemäß dem gefundenen absoluten Werte, dem aus ihm gefolgerten Sollen gehorchend, seine Urteile vollzieht. Das Sollen tritt dem theoretischen Subjekt der Wissenschaft als ein kategorischer Imperativ[2] gegenüber, der ihm eine Pflicht auferlegt, jenes Sollen als allgemeingiltigen Wert zu erfüllen. Man kann so das Urteil in der Wissenschaft als ein Tun und Handeln auffassen, es einem praktischen Begriff unterordnen, der alle Betätigung innerhalb der gesamten Kultur einschließt. So gefaßt, setzt das Urteil der Wissenschaft den Willen voraus, dem Gebot des Sollens zu gehorchen, d. h. seine Pflicht zu tun. Das Pflichtbewußtsein geht also dem Logischen voran, es er-

[1] Grenzen d. naturw. Begr., S. 703.

[2] Ebenda, S. 697.

gibt eine der logischen Sphäre übergeordnete Basis, auf der nun alle Werte sich zu begründen vermögen. Das Streben nach Wahrheit setzt das Streben voraus, seine Pflicht zu tun. Damit endet Rickerts Begründung in einem ethischen Idealismus, das Sollen dehnt seine Bedeutung auf alle Urteile des Kulturlebens gleichmäßig aus. Denn alle Handlungen sind auch hier letzten Endes aufzulösen in Urteile, in ein Stellungnehmen und Anerkennen eines absoluten Wertes, von dem aus sich die Richtschnur allen Handelns gewinnen läßt. Rickert tritt damit für den Primat der praktischen Vernunft ein und, wenn er auch mit Hilfe des Intellektualismus durch analytisches, diskursives Denken zu dem letzten Grunde vordrang, so glaubt er damit doch einen bloßen Intellektualismus überwunden zu haben.

V.

So klar und durchsichtig diese Begründung Rickerts auch ist, so fein geordnet die Welt der Wissenschaft in dieser umfassenden Welt des Sollens und Geltens sich ausmacht, eine Schwierigkeit entsteht zum Schluß, nämlich die: wie sollen wir die Sphäre des Geltens, welche die Analyse vom Sein ablöste, mit derjenigen des Seins wieder vereinen?[1] So lange es sich nur um eine Wissenschaftslehre handelt, mag diese Frage schweigen und ein solcher Anspruch nicht erhoben werden, aber sobald die Philosophie auch Weltanschauungslehre sein will, wie wir das zu Beginn nach Rickerts eigener Forderung[2] hervorhoben, sobald sie für des Menschen Leben einen Zweck aufzuzeigen wünscht, wird diese Synthese unumgänglich notwendig.

Der methodologische Charakter des absoluten Wertes, auf dessen Unabhängigkeit von allem Inhalte so viel Gewicht gelegt wurde, der nichts Seiendes mehr enthielt, soll nun dem Inhaltlichkonkreten, der Wirklichkeit verknüpft werden. Die

---

[1] Siehe Kantstudien, Bd. XIV, Rickert, zwei Wege der Erkenntnistheorie, S. 22.

[2] Siehe Logos, Bd. I, Rickert, Begriff der Philosophie.

Andersartigkeit der Geltungs- und Seinssphäre verbietet jede Art der kausalen Verknüpfung.

Rickert geht nun auf den psychologischen Akt zurück, in dem sich die Verbindung des Sollens und Urteilens in facto beobachten lassen muß. Um hier auf dem Boden der psychologischen Wirklichkeit der Gefahr auszuweichen, diese Verknüpfung in Abhängigkeit vom einzelnen Subjekt darzustellen, schafft sich Rickert einen Begriff, der einen einzeln zu beobachtenden aber verallgemeinerten Sinn darstellt. Dieser Begriff bezeichnet einerseits unabhängig von einzelnen individuellen Urteilen etwas, das zu den Werten Stellung nimmt, und andererseits mit jener Welt des Transzendenten in Berührung steht, und so die Stellungnahme selbst bestimmt. Dieser Begriff ist der des „immanenten Sinnes“[1]. Er ist nichts anderes als das logische Evidenzgefühl eines überindividuellen Subjekts. Dadurch wird die Verbindung beider Sphären, gewissermaßen auf neutralem Boden ermöglicht; es verknüpft sich Wert und Wirklichkeit in einem logischen Evidenzgefühl allgemeiner Art wie in einem dritten Reich. Aber die Verknüpfung bezieht sich zunächst nur auf die Realität der wissenschaftlichen Arbeit, von deren Methode die Untersuchung ausgeht, aus der die Analyse die Axiome herauszustellen trachtet. Darum wird zweifellos die wissenschaftliche Arbeit durch die Verknüpfung mit dem objektiven Wert eine Vertiefung erfahren, die Totalität des Lebens aber erhält dadurch noch keine Verbindung mit dem Absoluten; wir haben eine Wissenschaftslehre als Resultat erhalten, aber noch keine begründete Weltanschauungsphilosophie. Der Gegenstand der Erkenntnis ist aufgedeckt und mit einer alles umfassenden Welt der praktischen Vernunft verknüpft, aber dieses „Soll“ ist ebenso formal, wie die ganze Untersuchung mit Bewußtsein es sein wollte.

[1] Siehe: Zwei W. d. Erkenntnis, S. 224 und Logos, Bd. I, S. 27.

Windelbands Kulturphilosophie.

I.

Drei Ansprüche haben die vorangehenden Kapitel in uns geweckt: an ein lebendiges Gefühl für die konkrete Geschichte, jenes Sicheinleben und Einfühlen in die Entwicklung des Geistes, kurz den Sinn für die Wirklichkeit, dann an jenes ästhetische Verlangen nach Anschaulichkeit und Gestaltung, den Sinn für die Einheit der Form und schließlich an die logische Schärfe, das Erfassen der Idee im reinen Denken. Sie bezeichnen drei Vorzüge, die sich bei Windelband auf das Glücklichste vereinen, und es ihm ermöglichen, einen Begriff geistigen Lebens anzubahnen, der die Wirklichkeit mit einem Wert und den Wert mit der Welt zu verknüpfen vermag. Denn dieses war das Ziel aller seither gezeigten kulturphilosophischen Arbeit, für das geschichtlichgesellschaftliche Leben einen allgemeingiltigen Sinn und diesen allgemein, aber doch mit dem Leben verknüpft zu erhalten.

Die Einheitlichkeit und Allgemeinheit solchen Zieles in der gegenwärtigen Philosophie bestätigt die Abhängigkeit derselben von den Zeitumständen[1], von den Einflüssen des gesamten Kultursystems, die von Windelband immer wieder betont und auch für seine eigene Entwicklung zugestanden worden ist[2]. Diese Verknüpfung mit der Gesamtbewegung eines Zeitalters ist es, die seiner ganzen philosophischen Leistung den Charakter einer Kulturphilosophie aufdrückt, indem er als Philosoph theoretisch zu leisten versucht, was die Zeit auf allen Gebieten praktisch anstrebte: nämlich eine neue eigene Kultur zu begründen, durch Anschluß an die Geschichte und auf Grund eigenen geistigen Lebens.

---

[1] S. Windelband, Präl., IV. Aufl., Bd. II, S. 1 ff.

[2] B. I, S. 50.

Die zweite Hälfte des XIX. Jahrhunderts hatte die geistigen Kräfte und Energien durch Aufgaben realer Natur in Anspruch genommen[1]. Die Gedanken der französischen Revolution wirkten noch fort. Die Umwälzungen des politischen Lebens gewährten nicht mehr die beschauliche Ruhe, wie sie im Anfang des Jahrhunderts die großen Geister sich zu bewahren wußten. Die Veränderungen griffen in das staatliche und private Leben zu gewaltig ein, und die hervorragendsten Männer sehen wir mit der Lösung praktischer Aufgaben beschäftigt. Der größte Geist dieser Zeit, Bismarck, ist ein politisches Genie.

Eine andere Tätigkeitssphäre fand sich in den positiven Wissenschaften[2]. Zu keiner Zeit hat es Naturwissenschaft und Technik durch die Ausbildung ihrer Methoden zu solchen Erfolgen gebracht, so daß sich die Befriedigung und Beruhigung wohl verstehen läßt, die sich einer Generation im Gefühle ihrer neugewonnenen Herrschaft über die Natur bemächtigte. Solche Herrschaft schien zugleich eine Lösung der Welträtsel zu bringen. Der Materialismus ist nicht eine philosophische Bewegung, die eine neue Zeit einleitet und verspricht, sondern ein Zeichen des Tiefstandes, eines Erschlaffens der philosophischen Energie. Dem Materialismus gesellte sich eine müde Lebensauffassung, der Pessimismus, der alles Leid dieser Welt durch die Negierung des Willens zu überwinden hoffte.

Aber der gewaltige Fortschritt der Wissenschaften, der Aufschwung des politischen Lebens, namentlich in Deutschland, brachte noch andere Keime zum Gedeihen: ein Kraftgefühl mit dem Bedürfnis weiser Selbstbesinnung, einen Zukunftsoptimismus, der in der Gegenwart an eine neue geistige Entfaltung glaubt, derjenigen der Renaissance, vergleichbar[3], — und eine solche Wiedergeburt hat auch Windelband als Gegenstand seiner Hoffnung, als Ziel seiner Arbeit zu fördern gesucht.

Er vergleicht seine Zeit gern mit einer Niederung, aus der die Wege allmählich aufwärts streben[4]. Vervollständigen

---

[1] S. Windelband, Präl., IV. Aufl., Bd. II, S. 3.
[2] Ebenda.
[3] Ebenda, S. 4.
[4] S. „Kultur der Gegenwart" Bd. V, Schluß

wir das Bild, so sehen wir die seichten Wasser die Niederung durchziehen, sie trennen uns von einem jenseitigen fruchtbaren Gestade, wo wie hochgetürmte Städte und Burgen die Systeme des Idealismus sich erheben. Ihre Spitzen überragen kühn die hinter ihnen liegenden, weitgestreckten Gebirgsmassen der Geschichte. Dorthin ist sein Blick gewandt und, während er hinüberbegehrt über die Wasser, gewahrt er Fährmänner, die in ihren Kähnen sich bemühen, die Schätze jener Burgen herüberzutragen, wie Bausteine zu neuen Ansiedelungen und Fundamenten. Historiker sind es, um die sich die neue Generation schart, um von ihnen die vergessenen Lehren neu zu vernehmen. Andere Männer suchen die Niederung zu überbrücken, zu ihnen gesellt sich Windelband, er fühlt sich selbst als ein Übergang und nicht im schwanken Nachen, auf eigenen Grundpfeilern sucht er sich mit dem jenseitigen Gestade zu verbinden und eine neue Stadt diesseits zu erbauen. Helfer und Gefährten blieben nicht aus. Ja, dieser Zug in die Vergangenheit war in jener Zeit allgemein. Nicht allein die Philosophie sucht dort in die Lehre zu gehen, auch die Künstler begannen rückwärts zu schauen und alte Formen unter Trümmern zu entdecken, auszuwählen und mit ihnen das eigene Leben zu umkleiden. Und wie die Baukunst auf den Stil „um 1800“ zurückging, so fand die Philosophie in eben der Zeit eine unerschöpfliche Fülle der Denkformen: die Denkleistung Kants, schlicht und monumental wie jene Bauten, barock und kraus in ihrem einzelnen Schmuck. Auf Kant wiesen alle mit gleicher überzeugter Gebärde, ein Lotze, Albert Lange, Kuno Fischer und nicht zuletzt Otto Liebmann, der in seinem Erstlingswerk „Kant und die Epigonen“ mit Nachdrücklichkeit den Ruf ertönen ließ „zurück zu Kant“.

II.

In einer doppelten Beziehung ist die Kantische Philosophie für Windelband von Bedeutung geworden. Sie war den Gebirgsmassen der gesamten Geschichte der Philosophie vorgelagert, wie eine Feste, die den Zugang zu derselben bewachte. Hier mußte Windelband zunächst Eingang gewinnen, hier nahm

er die Wegrichtung durch das Wirrwarr des Gebirges. Unbildlich gesprochen: die Kantische Philosophie liefert ihm das einheitliche Prinzip, das es ihm ermöglichte, die Mannigfaltigkeit der Systeme unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zu betrachten und zu gestalten. Dieses so gewonnene Prinzip bildete die geschichtliche Forschung zu einem Begriff der Philosophie überhaupt aus[1], der nun auf Kantischer Grundlage für seine systematische Leistung ebenso ausschlaggebend wurde, wie für seine historische Arbeit.

Wir begleiten nun Windelband rückwärts zu Kant, verfolgen seine Wanderschaft in der Geschichte, um dann seine systematische Grundlegung einer Kulturphilosophie nach solchem Umwege im Umriß kennen zu lernen.

Der Kernpunkt der Kantischen Philosophie ergab sich für Windelband aus einer Zusammenschau mit der veränderten Weltlage[2]. Als ihren Ausdruck suchte er ihn im Gegensatz zu allen früheren Zeiten, zum Griechentum und Mittelalter zu fassen. Die Welterkenntnis hatte seither ihren Gegenstand in einer seienden Welt oder in den vernünftigen Ideen zu besitzen geglaubt. Die Erkenntnis beider bedeutete die Abbildung des Gegebenen, das Wissen baute so in gutem Glauben, die Wahrheit unmittelbar zu erreichen, eine Welt auf. Seele und Ding standen sich gegenüber, und die Frage betraf nur das „Wie" ihrer Verknüpfung. Welcher Art auch die Antwort war, die auf diese Frage gegeben wurde, immer fußte sie auf metaphysischen Voraussetzungen, die einmal ein transzendentes Sein, ein anderes Mal metaphysische Ideen behaupteten. Alle diese metaphysischen Begriffe wurden durch Kants Untersuchungen abgewiesen und die Gegenständlichkeit der Welterkenntnis in einer anderen Sphäre gesucht. Das Gemeinsame der Vorstellungen lag für ihn nicht im Inhalt derselben, sondern in der Form. Die Verknüpfung der Vorstellungen war ihm das Gemeinsame, das auf eine von dem Sein unabhängige

---

[1] S. Windelband, Präl. Begriff der Philosophie, Bd. I, S. 1ff.

[2] Ebenda, Bd. I. Immanuel Kant, S. 112ff. u. Windelband, Geschichte der Philosophie, Bd. II, S. 1ff.

Regel hinwies[1]. Durch diese Regel erhielt alles Erkennen, das sich in Urteile auflösen ließ, seine Giltigkeit. Allgemeingiltige und notwendige Urteile werden nur dadurch möglich, „daß mitten in den empirischen Assoziationen und Apperzeptionen eine transzendentale Synthesis waltet, eine in den Sachen selbst begründete, von den Bewegungen des empirischen Bewußtseins unabhängige Zusammengehörigkeit der Elemente.“ Kant legt also seiner Frage gar nicht mehr den Gegensatz von Sein und Vorstellung zugrunde, sondern er sucht eine Beziehung zu gewinnen, die von allen metaphysischen Voraussetzungen frei ist. Deshalb liegt diese Regel nicht in der natürlichen Abfolge der Vorstellungselemente, sondern in einer logischen Sphäre. Sie scheidet von den möglichen Verbindungen und Urteilen die wahren, von den falschen diejenigen, die den Anspruch allgemeiner Giltigkeit erheben dürfen. Die Erkenntnis, will sie wahr sein, hat sich nun nach diesem neuen Gegenstande zu richten, sie hat nach dieser Regel ihre Urteile selbst zu beurteilen. Das Streben nach Wahrheit erhält damit die Richtung auf diese allgemeingiltigen Regeln und Normen des Denkens, denen sich, als dem Allgemeinen, alles besondere Urteilen unterordnen muß. „Alles wissenschaftliche, d. h. normale und allgemeingiltige Denken beruht auf der stetigen Anwendung dieser allgemeinen Regeln: die Aufgabe der Philosophie ist es, diese höchsten Normen des nach Wahrheit trachtenden Denkens zum Bewußtsein zu bringen“[2]. Damit erhält nun die Philosophie im Gegensatz zur griechischen Denkweise eine andere Richtung. Sie wendet sich jener Geltungssphäre zu, die nicht jenseitig, sondern diesseitig die Bedingungen wahren Denkens durch Selbstbesinnung zu erkennen gibt. Dadurch wird der Wahrheitsbegriff neu geprägt und die Philosophie hat die Möglichkeit, alle Urteile der Erkenntnisarbeit nach ihrem Rechtsgrund zu prüfen, d. h. zu fragen, mit welchem Recht der Anspruch auf Allgemeingiltigkeit erhoben wird.

Nicht minder wie die Erkenntnisarbeit läßt sich alle übrige

[1] Ebenda, S. 134 ff.

[2] Ebenda, S. 138.

Kulturtätigkeit in Urteile auflösen und, indem Kant auch für sie nach der Regel fragt, erweitert er die kritische Methode auf das Ganze des geistigen Lebens. Auch in der Ethik und Ästhetik gilt es, das „Soll" zu bestimmen und ihr Material an dem Zweck der allgemeingiltigen und notwendigen Geltung zu prüfen. Indem Kant seine „Kritik auf sämtliche allgemeingiltige Wertbestimmungen des vernünftigen Geistes ausdehnt, erscheint sie als die allgemeine Untersuchung der höchsten Werte" [1].

Damit erscheint die Kantische Philosophie in Windelbandscher Auffassung als eine Kulturphilosophie größten Stils [2]; denn sie versucht, alle Wertleistungen des Geistigen objektiv zu begründen, indem sie die Axiome und Voraussetzungen in einem vernünftigen Bewußtsein zusammenstellt und als System sachlicher Voraussetzungen auszubauen beginnt. Die Aufgabe der Kulturphilosophie „kommt darauf hinaus, nach der Aufdeckung der allgemeingiltigen Voraussetzungen der Vernunfttätigkeiten, auf denen alles, was wir Kultur nennen, schließlich beruht, mit sachlicher Analyse festzustellen, was davon durch die spezifisch menschlichen, im weitesten Sinne empirischen Bedingungen bestimmt ist, und so den Rest herauszupräparieren, der in allgemeinen und übergreifenden Vernunftnotwendigkeiten begründet ist" [3].

Damit hat Windelband die Auffassung überwunden, welche die Bedeutung der Kantischen Lehre in seiner Erkenntnistheorie und in der Abweisung aller Metaphysik sah; er ist zu einer Würdigung der positiven Leistungen übergegangen. Es ergibt sich daraus Aufgabe und Wegweiser: in dem Reiche der Werte die Grundlage und den Inbegriff geistigen Lebens zu suchen.

Zugleich aber hat Windelband einen bloßen Eklektizismus damit hinter sich gelassen und der neugewonnene Begriff der Philosophie hat sein eigenes Gepräge (Zeiten des Eklektizismus sind aber dadurch charakterisiert, daß sie nie recht wissen, was sie eigentlich Philosophie nennen sollen [4]). Er gibt nicht

---

[1] Ebenda, S. 27.

[2] Präl., Bd. II, S. 258 u. Kultur der Gegenwart, Bd. V, S. 474ff.

[3] Präl., Bd. II, S. 262.

[4] Ebenda, Bd. I, S. 12.

Kants eigene Problemstellung, sondern das Ergebnis seiner Lehre in ihrer Bedeutung für das heutige Geistesleben[1].

III.

Um nun die Regeln, Normen und Werte in dem aller Kulturtätigkeit zugrunde liegenden sachlichen Bewußtsein zu überschauen, sah sich Windelband auf die Geschichte verwiesen, auf die von der Kantischen Lehre aus ein neues helles Licht fiel. Sie erscheint mit einem Male als das Mühen und Streben des menschlichen Geistes, die ihn bestimmenden Normen und Werte begrifflich zum Bewußtsein zu bringen, die Welt gewissermaßen in ihrem eigentlichen Grunde anzuschauen, eine „Weltanschauung des Geistes" zu schaffen. Sie erschien als die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur, jenes Vernunftbesitzes, als die Geschichte der Beurteilungen, als langsame Besinnung auf dies Normalbewußtsein. Die bunte und verwirrende Mannigfaltigkeit ist durch solches einheitliches Licht plötzlich geschwunden; nicht mehr die ganzen Bergmassen erscheinen beleuchtet, sondern nur die Spitzen, welche in die Sphäre ewiger Geltung, in „den Äther des Normalbewußtseins aufragen"[2]. „Der historische Prozeß des menschlichen Geistes läßt sich daher" — für Windelband — „unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß in ihm allmählich mitten in der Arbeit an den einzelnen Problemen, in dem Wechsel seiner Interessen, in der Verschiebung seiner einzelnen Fäden das Bewußtsein der Normen zum Durchbruch gekommen ist, daß er in seiner fortschreitenden Bewegung ein immer tieferes und umfassenderes Ergreifen des Normalbewußtseins darstellt"[3].

Durch dieses in der Kantischen Philosophie gewonnene Prinzip einer einheitlichen Auffassung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit unterscheidet sich Windelband von den übrigen Historikern, die es ohne ein bestimmtes philosophisches Ziel zur literarischen und ästhetischen Arbeit an der Vergangenheit

---

[1] Präl., Bd. II, S. 258.

[2] Ebenda, Bd. I. S. 48.

[3] Ebenda, S. 48.

trieb. Bei ihm tritt das philosophisch-systematische Interesse in den Vordergrund, die Geschichte der Philosophie ist nicht bloß Historie, sondern das Organon der Philosophie, das empirische Material, welches das Auffinden geltender Normen ermöglicht, ohne ihre Geltung zu begründen. Im Historiker bereitet sich der Systematiker vor, seine Geschichte der Philosophie ist ein beträchtlicher Teil systematischer Leistung.

Die genetische Betrachtung der Geschichte, die sich der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Denkbewegung hingibt und sich damit begnügt, Tatsachen festzustellen, kann nur angeben, was in dieser oder jener Zeit Geltung hat, sie entbehrt eines Maßstabes, um aus dem natürlichen Verlauf der Dinge das Geltende auszulesen. Die bloße Zeitfolge und historische Abhängigkeit ergibt noch keine Entwicklung des Geistes. Die kritische Methode muß eine Voraussetzung machen, „daß es ein normales Bewußtsein gibt, dessen Grundsätze anerkannt werden müssen, sofern überhaupt irgend etwas allgemeine Geltung haben soll“ [1]. „Gleichgiltig, wie weit die faktische Anerkennung reicht, baut sich die kritische Methode auf der Überzeugung auf: es gibt allgemeine Werte, und damit diese erreicht werden, muß sich der empirische Prozeß des Vorstellens, Wollens und Fühlens in denjenigen Normen bewegen, ohne welche eben die Erfüllung des Zweckes nicht denkbar ist; diese allgemeinen Werte sind die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen, und alle diese drei Ideale repräsentieren jedes auf seinem Gebiete nur das Verlangen nach demjenigen, was der allgemeinen Anerkennung würdig ist. Diese Würdigkeit ist natürlich aus den faktischen Prozessen des Anerkennens nicht herauszulesen; sie besitzt unmittelbare Evidenz, mit der sie sich, wenn sie an irgend einem beliebigen Inhalte zum Bewußtsein gekommen ist, zur faktischen Geltung im einzelnen Bewußtsein bringt.“ [2]

Da nun die Geschichte als die Selbstbesinnung der Vernunft auf sich selbst, d. h. auf die immanente Sachlichkeit

[1] Präl., Bd. II, S. 122.

[2] Ebenda.

bezeichnet worden ist, und das System aller den Vernunfttätigkeiten zugrunde liegenden Zwecke und Werte zum Ziel hat, so stellt sich die Geschichte der Philosophie, die solche Werte begrifflich zum Bewußtsein bringen soll, in den Zusammenhang aller Kulturleistungen ein. In erster Linie hat sie die Beziehung zur Wissenschaft gepflegt, so daß man die Philosophie einer Zeit auch als jeweilige Wertung der Wissenschaft bezeichnen kann[1], sie stellt die wissenschaftliche Selbsterkenntnis eines bestimmten Zeitalters dar.

Die Wanderung durch die Geschichte hat den aus der Kantischen Philosophie gewonnenen Begriff einer Kulturphilosophie bestätigt und inhaltlich erfüllt. Sie ergibt das Normalbewußtsein in begrifflicher Fassung, einen Kulturbegriff, in dem alle Vernunfttätigkeit der Menschheit sich niedergeschlagen hat, den Inbegriff einer geistigen Realität als Sinn der Geschichte überhaupt.

Man könnte nun meinen, daß die Beschäftigung mit der Geschichte und die lange Wanderschaft in ihren vergangenen Systemen Windelband den Aufgaben der Gegenwart, eigenen vorwärtsschauenden Plänen entfremdet hätte. Wenn man aber sein Verhältnis zur konkreten Geschichte recht deuten will, so erkennt man, daß nur das eigene Erleben in der Gegenwart, die Teilnahme an ihren Problemen und besonderen Situationen es ihm möglich macht, die Gestalten und Zeiten der Vergangenheit so anschaulich wiederzugeben. Das Interesse an ihrer lebendigen Schilderung ist nicht allein ein historisches, sondern ein gegenwärtiges, das eigene Erleben gibt ihm die Formen, um jenes in seiner ganzen Lebendigkeit aufzufassen und vor unsere Augen zu stellen. Geht auch die Absicht darauf aus, die begrifflichen Normen herauszuheben, so ist das Resultat doch kein abstraktes Schema, sondern sie erscheinen in der lebendigen Sphäre eingeschlossen, wirkend im Psychologischen, zum Bewußtsein gebracht durch das Denken und hinweisend auf objektive Ziele.

Durch solche beständige Verknüpfung der historischen Arbeit mit dem eigenen Erleben wird nun eine Rückkehr nach

[1] Präl., Bd. I, S. 21.

der geschichtlichen Wanderung in die Gegenwart im eigentlichen Sinne nicht nötig, denn unmerklich hat sich, entgegen den Meinungen der naturalistischen Weltanschauung, innerhalb des natürlichen Daseins eine neue Wirklichkeit zum Bewußtsein durchgerungen, die von dem Systematiker Windelband einen Ausbau fordert. — Der Grundriß einer neuen Stadt läßt sich am diesseitigen Ufer am Ausgang der Brücke, die Windelband über die Wasser der Niederung schlug, wohl erkennen. Wir wollen versuchen, die Umrisse hier zu zeichnen, und die Fundamente des kulturphilosophischen Baues, an denen uns in unserem Zusammenhange besonders gelegen ist, aufzuzeigen.

IV.

Wir müssen nun gleich zu Beginn in diesem systematischen Bau drei Begriffe scharf unterscheiden: die empirische Wirklichkeit des psychologischen geistigen Lebens, wie sie die Geschichte und Gegenwart konkret ergibt —. Das geistige Leben verknüpft sich hier mit dem natürlichen Sein, es zeigt Einwirkungen der Norm, bewußt oder unbewußt, es ist die eine Voraussetzung des Normallebens, Material und Wegweiser zur Auffindung der Werte. Auf diesem Boden muß die Untersuchung das besondere Wesen der Norm im Vergleich zum Naturgesetz aufzeigen und das Wirken der Norm und das Verhalten des Subjekts ihr gegenüber bestimmen. — Dann das Wertgefüge, wie es zum Bewußtsein und in begriffliche Fassung gebracht, sich über diese Wirklichkeit allgemeingiltig als System der Zwecke und Werte, als Normalbewußtsein erhebt. Dieses begriffliche System ergab sich einmal aus der Geschichte der Philosophie, ein anderes Mal läßt es sich als Voraussetzung der geschichtswissenschaftlichen Methode bestimmen. — Und endlich den objektiven Wert als Ziel und Voraussetzung aller Wissenschaft, Ethik und Kunst. Von diesem Ziel aus muß die teleologische Begründung der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Wertgefüges dargetan werden.

Das geschichtliche Leben ist mit dem natürlichen Dasein verknüpft, es bettet sich in den Zusammenhang ein, nichts

scheint natürlicher, als es unter den gleichen Gesetzen stehend zu betrachten. Wir haben solche Versuche, die naturwissenschaftlichen Begriffe auf die Geschichte zu übertragen, schon bei Comte und Mill kennen gelernt und des öfteren auf den notwendigen Unterschied naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Methode hingewiesen. Hier wollen wir im psychologischen Geschehen dieses Sichablösen eines Normlebens von dem naturgesetzlichen Geschehen beobachten, um das Wesen der Norm im Gegensatz zum Naturgesetz zu zeigen[1]. Die Möglichkeit, das seelische Leben auch naturgesetzlich zu betrachten, alles auf seine Ursachen zurückzuführen, macht es schwierig, dasselbe Sein der Norm zu unterstellen und eine freie Entscheidung für diese zu fordern, wo doch alles der naturgesetzlichen Bestimmung unterliegt. Entsteht da kein Widerspruch? Das seelische Geschehen ist eine große Mannigfaltigkeit, die sich unter Naturgesetze stellen läßt; eine Fülle von Vorstellungen, Willensakten und Gefühlen vollzieht sich nach dem Gesetz der Kausalität, aber das Naturgesetz gibt keinen Maßstab der Beurteilung für das Besondere, unter den vielen naturgesetzlich vollständig erklärten Seelenakten sind nicht alle gleich wertvoll, richtig oder gut. Die Norm ermöglicht als Ziel und Wert, oder als Axiom eine Scheidung der Mannigfaltigkeit, ohne daß sie der natürlichen Ordnung widerspricht. Die Norm macht es möglich, daß sich von der Natur ein Zusammenhang ablöst, der seinen besonderen Sinn aus dem Gefüge der Normen entnimmt. Mit anderen Worten: die Norm ermöglicht eine Beurteilung des natürlichen Geschehens, es erhebt sich eine neue Wirklichkeit über die Natur, die eine Auswahl, eine wertbezogene Wirklichkeit darstellt. Die Möglichkeit, das der Norm Entsprechende auszusondern, ist die Freiheit im Gegensatz zu der allgemeinen Naturgesetzlichkeit und kausalen Notwendigkeit. Psychologisch ergibt sich die Anerkennung von Normen durch das Gefühl der Verantwortlichkeit, durch das Bewußtsein von Regeln, das selbst die Naturwissenschaft beherrscht. Ein Gefühl zwingt

[1] Präl., Bd. II, S. 59ff.

uns in ästhetischer Beziehung zu Beifall oder Verwerfung. Nicht alles, was naturgesetzlich erklärt ist, erscheint uns darum auch richtig, gut oder schön. Überall findet sich in Wirklichkeit das Bewußtsein: „einem Gebot unterworfen zu sein und von dessen Erfüllung den Wert der eigenen Tätigkeit abhängig zu wissen“[1].

Die Gesetze der Natur unterscheiden sich also scharf von den Normen. Sie sind aus theoretischem Interesse entstanden und ordnen das Besondere ohne Auswahl allgemeinen Formen unter, um die seelische Wirklichkeit nach ihrer kausalen Gesetzmäßigkeit zu erklären. „Die ‚Gesetze‘ dagegen, welche wir in unserem logischen, ethischen und ästhetischen Gewissen vorfinden, haben mit der theoretischen Erklärung der Tatsachen, auf welche sie sich beziehen, nichts zu tun. Sie sagen nur aus, wie diese Tatsachen beschaffen sein sollen, damit sie in allgemeingiltiger Weise als wahr, als gut, als schön gebilligt werden können. Sie sind also keine Gesetze, nach denen das Geschehen objektiv sich vollziehen muß oder subjektiv begriffen werden kann, sondern ideale Normen, nach denen der Wert dessen, was naturnotwendig geschieht, beurteilt wird. Diese Normen sind also Regeln der Beurteilung.“[2] Norm und Naturgesetz widersprechen und bekämpfen sich nicht, Freiheit und Gesetzlichkeit bestehen nebeneinander, denn beide ergeben sich von ganz verschiedenen Standorten der Betrachtung aus, beide gehören gänzlich verschiedenen Wirklichkeiten an. Aber trotzdem besteht eine Beziehung, denn „das Gewissen kann nichts verlangen, was in der naturnotwendigen Bestimmtheit des seelischen Lebens unmöglich und von ihr völlig ausgeschlossen wäre.“[3] Das Leben gemäß der Norm ist natürlich, aber nicht alles Natürliche ist der Norm gemäß. „Alle Normen sind also besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen.“[4] „Normen sind diejenigen Formen der Verwirk-

[1] Präl., Bd. II, S. 64.

[2] Ebenda, S. 67.

[3] Ebenda, S. 68.

[4] Ebenda, S. 72.

lichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen. Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung der Naturgesetze des Seelenlebens, welche in unmittelbarer Evidenz mit der Überzeugung verbunden sind, daß sie und sie allein realisiert werden sollen, und daß alle anderen Arten, in denen die naturgesetzliche Notwendigkeit des Seelenlebens zu individuell bestimmten Kombinationen führt, wegen ihrer Abweichung von der Norm zu mißbilligen sind.“ [1]

Fragen wir nun zunächst, wie sich diese Norm als ein „Soll“ im psychologischen Leben offenbart, wie sie bestimmend einwirkt auf die konkrete Wirklichkeit. Sie offenbart sich als ein unbestimmtes Ziel dem Gefühl, daß wir Gewissen nannten. Von diesem wird die Anerkennung von Zielen und einer dementsprechenden Beurteilung gefordert. Im Bewußtsein nimmt nun dieses Soll eine Gestalt an, das Bewußtsein verbindet eine Vorstellung damit, gibt ihm eine begriffliche Fassung; in der Logik und Ethik soll diese bewußte Form in der Selbstbeurteilung möglich sein, in der Ästhetik verzichtet Windelband auf ihre Bestimmung im Bewußtsein, wenigstens soweit es die Produktion selbst betrifft. Die ästhetischen Normen allein sollen ohne Reflektion unmittelbar erfaßt werden, während die begriffliche, bewußte Form ethischer und logischer Normen praktische Bedeutung besitzt. Es ergibt sich dadurch in dem sich im Bewußtsein offenbarenden Wesen der Norm eine Ungleichartigkeit, die bei der Ausgestaltung des Systems immer wieder zutage tritt, denn die logischen Normen lassen sich wohl durch das Denken erfassen, schwieriger ist es auf ethischem, am schwierigsten auf ästhetischem Gebiet, da die Norm für das Wollen und Fühlen sich der begrifflichen Fassung widersetzt.

Die Bestimmungsweise der Norm läßt sich also kurz auf folgenden Ausdruck bringen: die logische Norm ist die Regel für die Beurteilung fremder und eigener Vorstellungsbewegungen. Aber auch für das Nachdenken wirkt die Vorstellung des logischen Gesetzes auf die Verknüpfung und Anordnung der

---

[1] Präl., Bd. II, S. 74.

Vorstellungen ein. Das Bewußtsein der ethischen Norm vermag die Willensentscheidungen zu bestimmen, aber es ist auch möglich, „daß jemand ohne alle Besinnung auf ethische Maximen, lediglich durch die nun einmal in ihm vorhandenen Verhältnisse der Motive dasjenige will, was das Sittengesetz verlangt“ [1]. Die Normen können also hier „zu Bestimmungsgründen der Vorstellungsverknüpfung und der Willensentscheidung werden“ [2]. — „Nichts anderes nun als das Bewußtsein von dieser bestimmenden Macht, welche die erkannte und anerkannte Norm über die Denktätigkeit und die Willensentscheidung auszuüben vermag — nichts anderes ist die Freiheit“ [3].

Die Beobachtung der Norm in der psychologischen Wirklichkeit, ihre Mitwirkung als Bestimmungsgrund hat die Notwendigkeit gezeigt, diese Erscheinung der Werte von einem begrifflich gefaßten Wertgefüge zu unterscheiden, das eine Umwandlung der Erscheinung nötig macht. Das Normleben als solches geht nicht vollständig in diesen Begriff ein. Trotzdem sehen wir die Menschheit in der Geschichte des Geistes am Werke, diese Normen zum Bewußtsein zu bringen und begrifflich zu fassen. Und dies hatte sich als Aufgabe der Philosophie ergeben. Windelbands historische Forschung hatte zum Ziel die Aufstellung eines begrifflichen Wertsystems, wie es ihm unter Voraussetzung allgemeiner Geltung die ragenden Gipfel darzubieten schienen.

Was wir in der individuellen Wirklichkeit hier und da als Bestimmungsgrund beobachten konnten, das wird hier in eine begriffliche Sphäre gerückt, in ein überindividuelles Reich des Geltens. Es ist das Resultat der Selbstbesinnung, die alles, was sich als notwendige Voraussetzung ergab, in diese Vernunftwelt hineinstellt, und so systematisch das Ganze auszubauen versucht. Das bauende Organ ist der Begriff, das Denken, denn alles, was in das Wertgefüge Aufnahme findet, geht nur durch sein Gewußtwerden in dasselbe ein. Die

[1] Präl., Bd. II, S. 85.

[2] Ebenda.

[3] Ebenda, S. 87.

intellektuelle Kraft des Denkens wandelt und schafft beständig am Ganzen, es erscheint als ewige Aufgabe, als werdende Wahrheit, als Streben nach dem Ideal, dessen Saum es nur zu berühren vermag. Das Geltende im Begriff bleibt trotz der Unterscheidung in Beziehung zur Wirklichkeit, es liefert das Maß aller Wertschätzung im Leben, das Ziel alles Strebens, das Gebot der Vernunft. Es ist nichts Absolutes in diesem Lebenssystem, sondern nur ein Streben nach dem Unbedingten und Absoluten, es ist kein unveränderlicher Wert darin enthalten, sondern nur ein faktisch höchster, und auch dieser beruht nicht auf allgemeiner Anerkennung, sondern ist nur mit Rücksicht auf das Ziel ein notwendig geltender Wert. Er bleibt Produkt, ein Faktum, das immer neuer Auflösung bedarf, um die sukzessive Erfüllung der Aufgabe zu erzielen.

Die Wirklichkeit hatte das Material gegeben, diese Normen im Umriß zu erkennen, uns auf sie zu besinnen, und die Geschichte als ein Reich der Erfahrung ergab faktische Werte und Zwecke. Diese sind zugleich die Voraussetzungen, die der Geschichtsforscher machen muß, ehe er an den Stoff der Geschichte herantritt. Um die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, muß man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Vernunft kennen. Die Geschichtswissenschaft muß, um einen absoluten Maßstab zu gewinnen, die Voraussetzung machen, daß es ein normales Bewußtsein gibt, dessen Grundsätze anerkannt werden müssen, sofern überhaupt irgend etwas allgemeine Geltung haben soll[1]. Nur durch einen Maßstab ist es möglich, den Fortschritt im Zusammenhange der Geschichte aufzuzeigen. Das System der Werte ergibt sich somit auch als Voraussetzung geschichtswissenschaftlicher Arbeit durch die Analyse ihrer Methode.

Das Wertgefüge, auf das der Historiker die Tatsachen der Geschichte bezieht, die Normen, die im Bewußtsein der Menschheit zum Durchbruch kommen, — sie sind zwar überindividuell allgemein, aber aus ihrer Beziehung zur empirischen Wirklichkeit, durch die Tatsachen allein gewinnen sie nicht die All-

[1] Präl., B. I, S. 36ff.

gemeingiltigkeit und Notwendigkeit, die wir zu einer Begründung bedürfen. Über dieser Sphäre des Wertgefüges erhebt sich das Reich der objektiven Wahrheit, jenes Ideal, das der Begriff zu erfassen suchte: das Unbedingte als Ziel. Diese im Unendlichen liegende objektive Wahrheit macht es für Windelband allein möglich, ohne auf das wirkliche Seelenleben zurückgreifen zu müssen, die Giltigkeit der Normen zu beweisen. Die Allgemeingiltigkeit für Denken, Wollen und Fühlen wird als Zweck gesetzt. Mit Rücksicht auf diesen lassen sich die Normen als notwendige Mittel nachweisen. Wer nun Wahrheit, Schönheit und Güte als Ideal voraussetzt und will, ist gezwungen, den einzigen Weg zu beschreiten, der zu ihnen führt. Die Begründung erfolgt so unabhängig von dem Sein der Dinge in einem ewigen Grunde.

V.

Die Werte sind die Säulen, die eine unvergängliche Kuppel tragen, sie stehen mit ihrem Fuß auf der Erde und ragen hinauf alle in gleicher Richtung, alle scheinbar in einem Punkte sich schneidend. In Wirklichkeit wird der Bau nie vollendet. Der Glaube feuert die Werkleute an und gibt Generationen Mut; wie den vielen gothischen Domen fehlt die fertige Spitze, aber jeder Stein hat seinen Sinn durch ein angestrebtes Ziel, das in den Himmel ragt.

Fragen wir aber zum Schluß, wie weit das Ganze ausgeführt wurde, so sehen wir auch hier wie bei Rickert nur den logischen Teil vollendet. Das hat seinen besonderen Grund darin, daß es sich bei ihm um rationale Wissenschaft handelt, die ihre Axiome am leichtesten zu erkennen gibt, in der Ethik und Ästhetik muß das Leben in ein „Denken des Lebens“ verwandelt werden, um ein Sinngefüge als Material zu ergeben. Damit ist aber nicht erwiesen, daß das Normleben selbst in seiner Totalität rationalen Charakter hat. Vielmehr muß das Vernunftleben von seiner Form im Bewußtsein unterschieden werden und es bleibt die Frage, ob der rationale Begriff das Ganze adäquat auszudrücken vermag.

Euckens Geschichtsphilosophie.

I.

Wir haben versucht, je zwei der voranstehenden Denker als Vertreter verschiedener Typen darzustellen, von denen die einen an der Kunst, die anderen an der Wissenschaft sich orientieren ließen. Solche Scheidung ist immer zu radikal, Annäherungen beider Arten verbieten ein vorbehaltloses Anwenden des Schemas. Aber in Hinblick auf das letzte Ziel läßt sich wohl sagen, daß die einen das schaffende Leben, die anderen die Erkenntnis einer absoluten Wahrheit vorwiegend im Auge haben. Kant und Goethe schienen als Vertreter beider Weisen die Gegenwart zu beherrschen.

Die Gegensätzlichkeit beider Denkrichtungen scheint uns nun in der Euckenschen Geschichtsphilosophie überwunden und eine Versöhnung beider Ansprüche angebahnt zu sein, indem die Wahrheit bei ihm zwar der Zuständlichkeit des bloßen Daseins entrückt wird, ihr aber trotzdem eine Lebensnähe gewahrt bleibt. Auf der anderen Seite hat die Absolutheit des Wahrheitsbegriffes nicht seine Rationalität zur Folge, er ist nicht ein letzter erschlossener Begriff, sondern die Wahrheit tritt hier gleich zu Beginn mit dem Anspruch auf, der Totalität des Lebens einen Sinn zu verleihen und sich der gesamten Kulturwelt zielgebend zu verknüpfen.

Das wird dadurch möglich, daß die philosophische Frage einen anderen Ausgangspunkt hat, als bei den voranstehenden Denkern. Nicht die Kunst ist das bestimmende Element des ursprünglichen Lebenskreises, nicht die Wissenschaft setzt der Frage ein abgegrenztes Ziel, sondern beide werden umfaßt von einer die ganze Seele erfüllenden Fragesphäre religiöser

Art. Diese hat mit der Wissenschaft gemeinsam, daß sie nach einer Wahrheit verlangt, die nicht vom Subjekt geschaffen wird, sondern unabhängig von der Existenz besteht, gilt und nur gefunden werden muß. Dieses Finden aber ist nicht ein Erschließen, ein rein intellektueller Prozeß, sondern ein Ergreifen mit der Summe der Seelenkräfte. Mit der Kunst teilt sie den Anspruch an die Totalität des Empfindungslebens, ohne sich auf das Gefühl zu beschränken, vielmehr handelt es sich bei der Religion um die umfassendste Überwindung eines totalen Subjektobjektsverhältnisses. Die Ganzheit des eigenen Seins sucht die Ganzheit der Welt in dem gemeinsamen Schnittpunkt beider Ebenen zu fassen und in einem schöpferischen Inbegriff als Wahrheitsleben und Quelle aller Weltformen zu gewinnen.

So zeigt Eucken mit Windelband und Rickert sowohl, als mit Dilthey und Simmel manche Berührungspunkte, aber die Verknüpfung von Wert und Wirklichkeit, ohne den Wert dem Sein auszuliefern und das Sein zum Schöpfer des Wertes zu machen, gibt ihm einen besonderen Platz. Die Erkenntnis der Wahrheit selbst bedarf des Lebens und Schaffens. Ja, nur aus der Erhebung des Lebens zu einer Einheit und Höhe kann die Wahrheit als Erkenntnis folgen, weil das geistige Leben in seiner Totalität und in der Erschließung sachlicher Zusammenhänge diese Wahrheit enthält und selber ist. Darum kann Eucken von einem Wirken der Wahrheit, nicht im ontologisch-metaphysischen Sinne sprechen, sondern die Überzeugung an eine Einheit bringt die Manigfaltigkeit des Lebens zum Zusammenschluß und dem Wirken und Schaffen selbst offenbart sich die erhöhende Kraft der Wahrheit, indem die Welt zum Tun, die Tat aber zur Welt sich hinneigt.

Euckens kulturphilosophische Begründung hat mit derjenigen Windelbands das Streben nach Realität des Geistes, nach überindividueller Sachlichkeit gemein. Wir sehen seine Entwicklung in derselben zeitlichen Lage sich vorbereiten, die ein allgemeiner geistiger Tiefstand charakterisierte. Auch er sucht in der Niederung den Weg aufwärts durch Selbstbesinnung, sucht seine Aufgabe durch Eingehen in die Ge-

schichte, durch Verknüpfung des Bestandes mit dem eigenen Leben. Beide sind so ein Ausdruck derselben Zeit, beide haben als Ziel das Nieveraltende, Ewiggeltende, den Inbegriff des Geistes im Auge. Die Unterschiedlichkeit liegt in dem Ausgangspunkt und im Erlebnis begründet; aus ihm erhebt sich Frage und Anspruch. Windelband grenzt sich seine Aufgabe unter dem Einflusse Kants als eine streng wissenschaftliche scharf ab; er sucht die Voraussetzungen und Axiome, das Rationale als Vernunftwelt zu erkennen, um dadurch das Gegebene zu verstehen; während Rickert aber ausschließlich durch methodologische Rücksicht auf die philosophische Fundierung der Kulturwissenschaft ausging, ist Windelband auch, geübt durch eigene konkrete Geschichtsforschung, auf die Inhalte des historischen Lebens selbst bedacht. Rickert grenzt sozusagen, wenn wir beide Denker an Kant orientieren, die auf die naturwissenschaftliche Grundlegung abzielenden Probleme der Kritik der reinen Vernunft gegen die Wertprobleme der Kritik der praktischen Vernunft in der Betonung deren Primates durch die Hervorhebung der Form ab, während Windelband, der nicht umsonst auf die Kritik der Urteilskraft als Kants reifstes Werk hingewiesen hat, wiederum sich um die in dieser angestrebten Synthese von Form und Inhalt bemüht. Eucken nun faßt die Aufgabe der Wissenschaft noch weiter. Er scheut sich nicht, die kühle Sachlichkeit mit einem warmen Lebensgefühl zu vertauschen, seine Fragen entspringen nicht dem intellektuellen Bedürfnis, das sich bei Rickert noch mehr als bei Windelband dem konkreten persönlichen Leben zugunsten der begrifflichen Form zu entwinden bemühte, um entsagend der Sache zu dienen, sondern sie entwachsen der gesamten geistigen Existenz. Hier wie dort ist die Art des Ergebnisses von innerer Notwendigkeit begleitet, dort der intellektuelle Charakter, hier die Universalität, die das Geistige als einen tiefer greifenden lebendigen Komplex betrachtet, der das Rationale umschließt. Bei Windelband erschien das Reich der Normen als das statische Gerüst in der Welt des allgemeinen geistigen Lebens, es war von dem Leben selbst umflossen als

eine notwendige Voraussetzung; bei Eucken erscheint es von einer anderen Seite beleuchtet. Es geht in den dynamischen Zusammenhang auf, es ist in einer Tatwelt eingeschlossen, als ein wirkender Sachverhalt in lebendiger Form. Damit ist der rationalen Behandlung nicht widersprochen, sondern eine auch für Windelband hervortretende Schwierigkeit von vornherein umgangen, daß das lebendige Vernunftleben in den Begriff nicht restlos eingeht und in den Begriff gezwängt verblassen muß. Kulturphilosophie soll sich hier nicht beschränken auf das Verständnis des Gegebenen und seine kritische Behandlung, sondern hier wendet sie sich der Zukunft entgegen, sie will nicht begreifen, sondern besitzen, nicht verstehen, sondern schaffen; sie sucht die geistige Realität als wirkende Macht zur Erhöhung eigenen Lebens. Damit sind die Grenzen rationaler Wissenschaft mit Bewußtsein überschritten, ihr Wert aber im Dienste einer Weltanschauungsphilosophie voll anerkannt. Schon Rickert hatte die Verbindung des Wertes mit der Wirklichkeit als Ziel hingestellt, Windelband der Forderung die Wege zur Realisierung gewiesen; hier bestimmt diese Aufgabe selbst jeden Schritt philosophischer Arbeit, sie weist jede formale Betrachtung und Bevorzugung besonderer Elemente ab. Die allgemeine Welt nimmt hier die Totalität in sich auf, ähnlich wie bei Dilthey, nur daß im Gegensatz zu Dilthey die Fülle des Lebens sich über das Subjektivpsychologische mit Rickert in das Reich des Objektivtranszendentalen erhebt, und hier wie bei Windelband mit Hilfe der Geschichte ein sachliches Leben und Wirken zu erkennen und zu erfassen sucht. Indem nun aber das Individuelle unmittelbar an diesem teil hat, es in sich aufzunehmen und in sich zu erarbeiten strebt, ist bei Eucken die Verknüpfung des Allgemeinen und Besonderen ständig im Werk. Dadurch erhält die allgemeine Welt eine positivere Art, eine Substantialität, die sich von der begrifflichen wiederum scheidet.

Mit Dilthey hat Eucken trotz wesentlicher Unterschiede verwandte Züge. Beide besitzen in hohem Grade das Einfühlungsvermögen gegenüber dem konkreten historischen Stoff,

beiden liegt an der Erhöhung des Lebens und Schaffens, beide suchen nach einer Einheit eines lebendigen realen Wirkungszusammenhanges, aber Eucken ist durch die transzendentale Philosophie hindurchgegangen, er bringt die Forderung einer unabhängigen Geltung von Gütern mit. Ihm ist die Wahrheit nicht eine Abstraktion, sondern ein Bedeutungssinn und daher vermag er seine Analyse über das Sein und psychologische Denken hinaus weiter zu führen als Dilthey, dadurch gewinnt sein Denkraum an Tiefe, befreit sich der geistige Lebensbegriff von der Natur — vor allem aber — es ergibt sich ein Maßstab, der eine Kritik der historischen Vernunft ermöglicht.

II.

Haben wir so die besondere Denkweise Euckens in Gegensatz und Verhältnis zu den Vorangehenden als Synthese kurz gekennzeichnet, und den Denkrhythmus bezeichnet, der vom Leben zur Quelle geistiger Realität und von dieser zurück zum Leben, von der Gegenwart in die Geschichte und aus ihrem Zusammenhange auf das Zukünftige hin sich bewegt, so bleibt uns die Aufgabe, im Einzelnen Eucken auf seinem Wege zu begleiten. Die Bedeutung des Grunderlebnisses zwingt uns, bei diesem zu verweilen und zu beobachten, wie das Individuelle sich zum Leben der Gegenwart mit ihren geistigen Strömungen erweitert. Eine Kritik des vorgefundenen Besitzstandes leitet die Entwicklung ein, und solche Verknüpfung führt weiter in die Geschichte zur Arbeit des Ganzen. Aber kein Spezialprinzip dient Eucken zur Gestaltung ihres Reichtums, er sucht in der Geschichte das geistige Leben in seiner innerlichen, pragmatischen Totalität. Die eigene Frage hat vor ihren Toren sich soweit gefestigt, daß sie sich am Eingang mit dem Einfluß der kantischen Philosophie auseinanderzusetzen vermag und durch eine Kritik derselben die eigene Art schärfer ausprägen kann. Das Leben der Geschichte weitet sich dann zum kosmischen Allleben, zum Inbegriff des Geistes überhaupt, dessen Gestaltung nach Darlegung der Grundbegriffe und Methode unsere Hauptaufgabe bildet. Der Inbegriff oder das Geistesleben ergibt

uns dann die geschichtsphilosophische Begründung, nach der wir suchen.

Das Aufwachsen philosophischer Probleme aus dem realen Erlebnisgrunde ist allen Philosophen gemein; die Frage nach dem Sinn der Welt steigt immer im eigenen Lebenskreise auf und sie trägt die Spuren ihres Ursprunges in die Antwort hinein. Auch dort, wo die Philosophie ihren Begriff zu erschließen sucht und sich vom lebendigen Grunde abzulösen scheint, auch dort bildet die individuelle Realität den Ausgangspunkt, aber sie hat nicht den Einfluß auf die wissenschaftliche Form des Systems. Anders muß die Sache dort liegen, wo eine erlebte Grundanschauung in der Wissenschaft einen totalen Ausdruck verlangt, wie bei Eucken, wo das Grunderlebnis alles im Keime enthält, was die wissenschaftliche Arbeit zu entfalten und zu befestigen hat. Nicht als ob mit solcher Betonung des realen Ausgangspunktes das besondere Dasein irgendwelche Bedeutung zu beanspruchen hätte. Nein, das reale Erleben als Ausgangspunkt ist nur darum wichtig, weil sich in ihm eine Wirklichkeit über die individuelle Existenz erhebt und auf Grund ihrer Überindividualität und durch ihr Wirken im eigenen Lebenskreise eine Unabhängigkeit und Realität zu erreichen sucht. Der positive Charakter eines über die Natur sich erhebenden Zusammenhanges ist im Erlebnis begründet. Hat sich das geistige Leben einmal von der Natur abgelöst, so tritt der Kampf ein zwischen zwei Welten[1]. Natur und Geist beginnen miteinander zu ringen, beide treten mit besonderen Forderungen auf. Langsam erhebt sich ein geistiges Leben zur Selbständigkeit, es bewahrt auch im Wechsel seinen Charakter, es zeigt Einheit und Dehnbarkeit. Es verspürt in seinem lebendigen Zusammenhang ein reales Wirken, Mächte, die mehr sind als der individuelle Kreis, Zusammenhänge, die es umfassen und den Weg weisen nach der Totalität geistigen Lebens in Gesellschaft und Geschichte. So entsteht das Verlangen, das immanente Erleben in größeren Zusammenhängen, als das allen gemeinsame

[1] S. hierzu bes. Eucken, Proleg. z. Forschung über usw.

Wesen zu begreifen, hier in großen Buchstaben zu lesen, was dort punktuell sich der Erfahrung bot. Wo nun die Frage auf das allgemeine Wesen sich richtet, da steht immer das geistige Selbst, seine Erkenntnis und Erhöhung im Vordergrunde des Problems. Durch das Verspüren der wirkenden Macht erhält die ganze Arbeit von diesem Grunderlebnis aus den religiösen Charakter. Die Begriffe als solche vermochten dem religiösen Verlangen nicht zu dienen, wohl aber eine geistige Realität, die unabhängig von ihrer begrifflichen Fassung, immanent erfahren, zu eigenem Besitze werden kann. Wie Lotze es einmal von sich sagt, so ist auch bei Eucken die philosophische Arbeit die wissenschaftliche Rechtfertigung einer in früher Jugend ergriffenen Grundanschauung[1]. Jeder seiner Ausführungen liegt die eigene Erfahrung zugrunde und aus ihr schöpft seine Philosophie die lebendige Kraft. Aus dem natürlichen Sein erhebt sich damit ein Lebensbegriff in eine allgemeine geistige Sphäre, aber er bleibt nicht in der Tatsächlichkeit stecken, sondern er weitet sich über die phänomenale Natur hinaus zu einer transzendentalen Sphäre.

Was nun zunächst im individuellen Kreise Ahnen und Hoffen ist, das sucht im Zusammenhang mit dem Leben der geistigen Gesellschaft seine Bestätigung. Was hier an geistiger Realität vorliegt, das wird bloßgelegt und zur Erweiterung des eigenen Bestandes aufgenommen. In der Gegenwart bieten sich Strömungen[2] in großer Zahl, Restbestände früherer Zeiten liegen wirr durcheinander wie die Trümmer verfallener Bauten, Gedanken und Formen weisen den verschiedenen Ursprung auf. Da gilt es, die widerstreitenden Begriffe zu sondern und zu bestimmen, alles aus der Verwirrung zu lösen und auf seinen Ursprung und Gehalt zu prüfen. Durch dieses Aufnehmen einer selbstgeordneten Gegenwart weitet sich der Umfang des eigenen Kreises, das bloße Individuelle wird überwunden in dem Zusammenhang, den das gleiche Verlangen nach Begründung einheitlichen Lebens beherrscht; zugleich wird ein Versuch

[1] Lotze, Logik XCVII.

[2] S. hierzu: Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart.

gemacht, das Chaos zu überwinden und der Mannigfaltigkeit eine Einheit zu geben. Den festen Punkt bildet die geistige Realität als Erleben, die alles von sich abstößt, was sich nicht in ihr aufzulösen vermag. Was als sachliche Notwendigkeit allen Strömungen zugrunde liegt, das gilt es herauszustellen und so das eigene Erlebnis zu einem Leben der Zeit zu erweitern.

Überall führt eine solche Betrachtung und Aufnahme in die Vergangenheit hinein. Denn eine jede Tendenz steigt aus der Geschichte hervor, führt in ihrer Entwicklung in die Mannigfaltigkeit der Geschichte zurück. Damit wächst das Zeitleben über seine Grenzen und die Wanderung in die Vergangenheit beginnt. Auch hier scheint zunächst die bunte Fülle unüberwindlich. Um ihrer Herr zu werden, das Verschiedene einheitlich zu betrachten, sucht Eucken in allen Einzelheiten den lebendigen Grund, das Gemeinsame aller Leistung auf. Dadurch ist es möglich, das Wesensverwandte auf den eigenen Boden zu stellen, es in den eigenen Bestand aufzunehmen; es vollzieht sich eine Berührung und Durchdringung mit der gesamten Geschichte; allgemeine Lebensstimmungen, die einzelnen Äußerungen des Geistes zugrunde liegen, lassen sich aufzeigen. Die Philosophie bedeutet nur etwas durch ihre Beziehungen zu dieser Totalität geistigen Lebens, die Kunst ist ihr Symbol ebenso wie die Philosophie. Zunächst aber ist diese Fülle der Innerlichkeit bloßes Material, ein weiter Lebensraum, in den sich das eigene geistige Leben gestellt fühlt, es bedarf der näheren Bestimmung und Gestaltung. Die Geschichte ist nur das Organon der Philosophie, sie bietet den immanenten Lebensstoff in großer Mannigfaltigkeit, sie zeigt im Großen den Freiheitskampf der geistigen Wirklichkeit, „das Sichselbstsuchen des Lebens“. „Hier liegt die größte Tiefe der Wirklichkeit, die den Menschen erreichbar ist, hier liegt denn auch in Ja und Nein der Ursprung der letzten Überzeugungen vom Sinne der Wirklichkeit und der Möglichkeit eines Erkennens“[1]. Von der Geschichte aus erhebt sich die Frage nach Realität des Geisteslebens und nach seiner Beziehung zum Allleben.

[1] S. Eucken, Erkennen u. Leben.

Der Lebensbegriff und das Lebensproblem bilden also das Ziel, um dessentwillen Eucken seine Wanderschaft in die Geschichte beginnt. Was er dort sucht, unterscheidet sich von dem, was Windelband zu gewinnen trachtet, durch seinen weiteren Umfang, durch sein positivere Art. Windelband faßte das Vernunftleben als die innere sinnvolle Struktur der Kultur, das rational Geltende suchte er durch Analyse zu gewinnen, und so ein ganzes Normbewußtsein als Niederschlag der gesamten Kultur zu erhalten. Die Ablösung einer Struktur des Geisteslebens hatte Windelband von Kant übernommen, Eucken genügt solche Ablösung nicht, er will nicht nur die Möglichkeit des Wirklichen aufdecken, sondern jenes zeitüberlegene Wesen aus der Geschichte in seiner Totalität erkennen und besitzen. Während jene Struktur des Sinngefüges sich dem Begriff darbot, strömt hier eine Tatsächlichkeit auf den Denker ein. Dieser Fluß erfaßt auch die logische Struktur und unterwirft ihre Formen der Entwicklung. Damit erscheinen die Kategorien als eine zeitliche Existenzform eines zugrunde liegenden Gehalts. Die Wahrheit verlegt sich damit tiefer in ein geistiges Leben umfassenderer Art, das sich nicht erschließen und finden läßt, sondern selbst zu erringen und zu erschaffen bleibt.

III.

Wir haben so gesehen, wie sich das eigene Erlebnis eines geistigen Zusammenhanges in die zeitliche Lage und ihren geistigen Gehalt auszudehnen sucht, wie es von dort in das Meer der Geschichte mündet und hier die Gewißheit seiner Realität und Macht zu suchen beginnt. Diese Grundanschauung bedarf nun der wissenschaftlichen Rechtfertigung und Ausgestaltung. Die Weite des Lebensbegriffes zwingt zu klarer Prägung der Grundbegriffe und der Methode.

Die aus dem vorwissenschaftlichen Erleben gewonnene Grundanschauung ist im Vorangehenden angedeutet, und aus ihr die Annahme eines Inbegriffs geistiger Natur gewonnen worden, den die Untersuchung erst zu rechtfertigen hat.

Solche Hypothese[1] ist aber nicht eine Abstraktion, oder ein aus der Pistole geschossener Begriff, sondern sie ist zunächst eine verworrene dämmernde Erfahrung, die der Frage vor dem Tore der Wissenschaft die Richtung gibt, deren sie bedarf, um sich nicht ins Unbestimmte zu verlieren. Es gilt nun erst auf diesem Boden geistiger Erfahrung die Unklarheit zu beseitigen, die Umrisse schärfer zu ziehen, einzelne Begriffe zu schaffen und aus der Mannigfaltigkeit den Stoff für eine Untersuchung zu sondern. Ja diese geistige Erfahrung selbst muß sich erst ablösen aus einem natürlichen Zusammenhang, in dem sie mit den Begriffen des existenten Lebens verknüpft sich vorfindet. Die Abhängigkeit von demselben zieht sie in den Wechsel hinein und droht ihre Selbständigkeit zu gefährden. Aus dem Schoße der Natur steigt das Verlangen nach Selbständigkeit auf in Anlage und Schicksal, die Natur selbst gibt Mittel und Zwecke auf ihrer höchsten Stufe. Hat sich aber einmal das bloße Dasein in Gedanken auf den Boden der Tatwelt erhoben, so gewinnt das ein selbständiges Recht, was sich nur in Berührung mit jenem zu vollenden vermochte. Nunmehr hat die Natur ihre Ansprüche aufzugeben, sie soll die Geistesnatur nicht länger ihren Trieben unterordnen; wo sie es versucht, da tritt sie als Feind auf, der überwunden werden muß. Die Geistesnatur ist vom existenten Leben zu scheiden. Was der ersteren angehört, bezeichnet Eucken als „primäre Daten", was sich in dem zweiten findet, ist sekundärer Art. Beides ist in Wirklichkeit beständig verwoben, wie Seele und Körper, aber dieser fällt der Vergänglichkeit anheim, jene sucht im Geistigen sich dem Strom des Werdens zu entziehen, indem sie eine umfassende Tatwelt in sich schließt; diese muß unabhängig vom Sein als Realität erwiesen werden. Das Ziel war ja: unabhängig vom Wechsel den Sinn des Lebens zu begründen, einen Maßstab und Prüfstein zu gewinnen, der über die Laune des Menschen sich erhebt. Eine solche Realität läßt sich zunächst erschließen,

---

[1] Siehe zum folgenden: Proleg. z. Forsch. über die Einh. des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit.

denn alles Tun innerhalb des Lebensbefundes führt auf ein Urteil zurück, auf ein Stellungnehmen, überall geben letzte Ziele dem kombinierenden Denken und diskursiven Handeln die Möglichkeit, ihre Irrtümer zu bestimmen. Um nun diesen letzten Grund aufzudecken, den Gegenstand zu erkennen, auf den Urteil und Stellungnahme sich bezieht, sucht Eucken nach einem geeigneten Stoff als Angriffspunkt der Untersuchung, in dem eine Beziehung zu der gesuchten geistigen Natur und ihrem Inbegriff vorherrschend sich verrät. Das existente Leben des Bewußtseinstandes scheint dazu in seiner Mannigfaltigkeit durchaus nicht geeignet. Das geistige Geschehen vermengt sich mit gleichgiltigem Tun, nicht alle Phänomene enthalten eine Stellungnahme; Wertvolles und Wertloses liegt ungeschieden neben einander, ja das Ungeistige scheint die Zeugnisse geistigen Lebens zu verschlingen. Darum bedarf diese Mannigfaltigkeit der Auslese, und als Prinzip derselben dient nicht ein formaler Wert, sondern ein Lebensbegriff, gewissermaßen ein wirkender Wert, als dessen Ausdruck das Einzelne sich kund tun muß. Alles, was so ein Innengeschehen verrät, tritt aus der Mannigfaltigkeit des Bestandes in den Zusammenhang „der Arbeitswelt“ ein. Diese Arbeitswelt bietet das geeignete Material in bestimmter Abgrenzung dar, in ihrer Gesamtheit und in ihrer Entwicklung muß sich das Wesen des Geistes aufdecken lassen. Der Stoff selbst führt uns noch nicht über die Welt der Phänomene hinaus, aber wir haben die Sphäre des Individuellen und Zeitlichen verlassen, indem wir übergreifende Zusammenhänge und Leistungen ins Auge fassen. Das individuelle Leben löst sich in ein allgemeines Tun auf, das als Ganzes neue Forderungen erhebt und über den Wert und die Bedeutung des Einzelnen entscheidet. Das Phänomenale dieses Ganzen ist die äußere Seite ihrer Erscheinung, die andere Innensicht entzieht sich dem Auge, sie ist als universeller Lebensgrund, als immanentes Tatleben aus diesem Stoff zu analysieren. Auf den Zusammenhang dieser Innensicht allein zielt die Begründung ab, ihr Wesen gilt es zu bestimmen, ihre Gesetze und Einheit zu finden.

Dazu nun bedarf es einer besonderen Methode, welche die Arbeitswelt als bloße Leistung in das Innengeschehen verwandelt. Die äußere Seite des Einzelnen und Ganzen zeigt uns nicht den lebendigen Punkt, in dem das Wesen geistiger Natur, ihre Gegenständlichkeit aufgezeigt und beobachtet werden kann. Ähnlich wie bei Dilthey wird das Ganze in einen lebendigen Prozeß aufgelöst, alle Einzelleistungen gleichsam im Schmelztiegel auf ihren Werdeprozeß zurückgeführt, sodaß die lebendigen Kräfte zutage treten müssen. Aber dieses durch „Reduktion“[1] gewonnene Leben ist mit der Tatsächlichkeit des psychologischen Werdens immer noch verknüpft, es ist der Gegenstand einer genetischen Betrachtungsweise, über die Eucken gerade hinausstrebt. Darum muß er noch eine weitere Umwandlung an dem Stoff vollziehen und das vom psychologischen gänzlich unabhängige Sachleben rein zu gewinnen trachten. Und damit geht Eucken über Dilthey hinaus[2]. Dieses Herauslösen des Pragmatischen wird als „Diremption“ bezeichnet. Sie bedeutet eine zugespitzte analytische Methode, die an jedem Punkt das zugrunde liegende Sachleben als reine geistige Natur bloßzulegen sucht. Hier nun kommt Eucken Windelband sehr nahe, beide suchen ein Vernunftsleben unabhängig von der psychologischen Wirklichkeit zu erreichen, zugleich aber ist der Unterschied auch hier wieder scharf zu betonen: der Sachverhalt bleibt bei Eucken in Bewegung, er hat einen Tatcharakter, er wird zu einem „Sachverlauf“. Der Gegenstand der Erkenntnis verbindet sich zugleich mit einer Funktion, mit einer Kraft, diese gibt der Sache erst die Realität, sie verknüpft das Einzelne in Zusammenhänge, die vorläufig auf eine Einheit des Sachlebens hinweisen. Setzt nun die Methode der Diremption an einem einzelnen Punkte ein, so ist ihr Ergebnis immer nur ein Punktuelles, ein Element, das in seiner Isolierung die lebendige Funktion schwerlich erkennen läßt. Das Lebendige strömt aus dem Ganzen, und auf dieses ganze, zugrunde liegende

[1] S. auch z. folg. bes: Proleg.

[2] S. S. 101 im Anfang dieses Kapitels.

Leben zielt die Untersuchung ab. Es muß daher zu dem analytischen Moment in der Methode ein synthetisches hinzutreten, das gestattet, alle Punkte zusammenzunehmen und synthetisch zu betrachten. Der Stoff der Arbeitswelt, der trotz der vollzogenen Abgrenzung noch immer einen allzu großen Umfang besitzt, läßt in seinem Bereich innerlich verbundene Einzelkreise erkennen, die der synthetischen Betrachtung eine Handhabe bieten. Diese Kreise sind Ansätze zu Zusammenhängen, Komplexe von Tatbeständen, die durch einen gemeinsamen Sinn sich verbinden und eine zugrunde liegende Einheit des Pragmatischen erkennen lassen. Gelingt es, auf solche „Syntagmen" die erwähnte Methode anzuwenden, so muß die Einheit durch Reduktion und Diremption sich aufdecken lassen. Stellt sich nun aber aus den verschiedenen Syntagmen ein gemeinsames Sachleben heraus, so darf man schließen, daß solches Ergebnis das gesuchte Sachleben nun nicht mehr in punktueller Form, sondern in lebendigem Zusammenhange zeigt. Die Natur dieses Inbegriffs würde dann Gegenstand und Funktion im Ganzen umschließen und sein Wesen sich weiter bestimmen lassen.

Eucken findet in der Gegenwart zwei Syntagmen[1] vor, die zu einer solchen Untersuchung besonders sich eignen, da sie den Umkreis des geistigen Lebens zu erschöpfen scheinen: Die Syntagmen des Naturalismus und Intellektualismus. Es sind weitumfassende Lebenssysteme mit einem einheitlichen Sinn.

Der Naturalismus hat einen Naturbegriff zum Mittelpunkt, wie ihn die Philosophie und Naturwissenschaft seit Keppler und Galilei ausgebildet hat. Die Natur als Wirklichkeit erscheint aus kleinsten Elementen zusammengesetzt, die auf Kraftleistung und Entwicklung abzielen. Ihre quantitative Auffassung führt zu Bestimmungen der Gesetze, die Natur wird aufgefaßt als ein mechanisches Gesamtgeschehen, dem nun der Naturalismus auch den Geistesprozeß unterstellen will. Das geistige Leben erscheint so als die Fortsetzung der

---

[1] S. zum folg. bes.: Eucken, Einheit des Geisteslebens A. S. 5—61.

Natur. Solche Auffassung des Geistes gibt dem Lebenssystem eine eigentümliche Gestaltung.

Der Intellektualismus[1] findet seinen Mittelpunkt im Begriff des Geistes als einer freischwebenden Tätigkeit. Das Denken sucht hier das Ganze der Welt aufzubauen; das Wissen erschließt den Vernunftcharakter der Welt, die Entwicklung der Welt ist Ziel allen Strebens. Dieses Lebenssystem stützt sich auf die gesamte Arbeit der Geschichte und nimmt in der Gegenwart einen breiten Raum ein. Auf diese beiden sich entgegenstehenden Tatkreise gilt es die analytische Methode der Reduktion und Diremption anzuwenden und den lebendigen zugrunde liegenden Sachverlauf aufzudecken. Die Art des Stoffes, sein umfassender Tatcharakter bestimmt das Ergebnis dieser synoptischen Analyse. Es handelt sich dabei nicht nur um die Wissenschaft, wie bei Rickert etwa, sondern die Wissenschaft gliedert sich hier dem Lebenssystem ein, sie erhält durch dasselbe ihr besonderes Gepräge. Das Syntagma ist kein Erzeugnis des Intellekts, sondern ein vollgesättigtes Kultur- und Tatgeschehen. Auch hier muß Eucken Windelband näher kommen als Rickert, denn auch dessen Ziel war es, das Vernunftleben in allen Kulturtätigkeiten zu gewinnen, Eucken aber geht nicht auf den Begriff aus, sondern auf die zugrunde liegende Totalität selbst. Das Grunderlebnis mit seinem Verlangen nach einer selbständigen geistigen Realität wirkt bei der Bestimmung des Stoffes, der einzelnen Begriffe und der Methode fort. Dadurch geht in die wissenschaftliche Arbeit das konkrete Erlebnis ein, und wenn auch das Denken als Mittel der Philosophie Arbeit und Ausdruck übernimmt, immer wird ihr Ziel sein, von jenem positiven Leben Zeugnis zu geben und seine Ansprüche in größerem Zusammenhang in der Gesellschaft, in ihren Systemen und in der gesamten Geschichte zu rechtfertigen.

IV.

Wir verfolgen nun kurz die Anwendung der Reduktion und Diremption, von Eucken als noologische Methode be-

---

[1] S. zum folg. bes.: Eucken, Einheit des Geisteslebens A. S. 63—118.

zeichnet, auf den abgegrenzten Stoff und beginnen mit der Kritik des naturalistischen Lebenskreises[1]. Die Auflösung eines von der mechanistischen Naturauffassung beherrschten Systems setzt voraus, daß der Naturalismus und der ihm zu Grunde liegende Naturbegriff einer Auflösung in den lebendigen Prozeß fähig ist, d. h. daß er selbst eine geistige Leistung darstellt und nicht etwas Fertiges, Gegebenes ist. Die Geschichte bestätigt, daß der kosmische Mechanismus nicht von jeher dem menschlichen Bewußtsein gegenwärtig war. Vielmehr sehen wir die Natur sich als Leistung langsam vorbereiten und vollenden; die Wissenschaft vollzieht die Auflösung der Natur in ihre Elemente allmählich und strebt zwecks theoretischer Betrachtung, das Ganze durch Gesetze zu beherrschen. Ebenso hat die ganze Stellung des Menschen erst langsam durch das neue Verhältnis zur Natur eine Veränderung erfahren, so daß das System des Naturalismus in der Tat einen Teil der Arbeitswelt ausmacht. Es ist nun zu fragen, ob der Naturalismus als Leistung Voraussetzungen erkennen läßt, welche die von dem System selbst gesteckten Grenzen überschreiten. Schon die Kritik des Positivismus und Naturalismus bei Rickert und Windelband hat durch eine methodische Analyse den Beweis erbracht, daß die Naturwissenschaft Ziele und Werte voraussetzt, Maße und Forderungen an die Dinge heranbringt, die einer anderen Sphäre angehören als die Natur. Nichts anderes will die Diremption zeigen, soweit sie die wissenschaftliche Arbeit gesondert betrachtet; sie will die Ziele und Voraussetzungen als Bestandteile eines geistigen Hintergrundes aufzeigen, auf dem die Hingebung an die Natur beruht, und die Unentbehrlichkeit eines Inbegriffs, einer umfassenden Innerlichkeit als objektiv erkennen. Denn der Naturalismus selbst leugnet in seinem Kreise den Inbegriff, man muß also über seine Grenzen hinausgehen, um ihn zu widerlegen und das geschieht, indem man ihn durch Reduktion als Leistung auflöst. Die mechanistische Naturlehre ist hier nur der sinngebende Ausgangspunkt für das ganze System. In ihrem

[1] S. zum folg. bes.: Eucken, Einheit des Geisteslebens A. S. 142—240.

Lichte scheint alle Hoffnung auf einen Tatbegriff von vornherein vernichtet. Der Geist als Anhang der Natur wird in elementare und individuelle Kräfte aufgelöst, Seele, Gesellschaft und Kultur lassen jegliche Lebenseinheit und damit jeden Sinn vermissen, alles ist auf Selbstbehauptung und Einzelrechte gerichtet, Einheit und Solidarität dienen bloßer Kraftmehrung im Kampf gegen die Außenwelt, Lebenssteigerung und Erfolge sind dem Naturalismus das Ziel. Das geistige Sein, nachträglich aus den Elementen entstanden, kennt keine Selbständigkeit, keine Spontaneität der Seele; alles wird zu unfreiem Geschehen, Hingebung an das bloße Dasein. Außer diesen gibt es in Gesellschaft und Kultur keine gemeinsamen Ziele und Werte, eine geistige Einheit erscheint als sinnloser Begriff, wo alles nur auf Nutzen und Kombination der Elemente abzielt. Ist aber der Begriff der Naturwissenschaft selbst erst aufgelöst, so ist damit auch der Sinn des ganzen Systems mit einem Schlage verändert und widerlegt. Darum setzt die Methode zunächst bei ihr ein, als dem sinngebenden Mittelpunkt des naturalistischen Systems. Wir haben schon in den früheren Kapiteln die Annahme widerlegt, daß die Naturwissenschaft eine gegebene Wirklichkeit abbildet und darauf hingewiesen, daß die Natur als Produkt der Wissenschaft etwas anderes ist, als die durch die Sinnlichkeit wahrgenommene Mannigfaltigkeit. Vielmehr setzt die Umbildung und Gestaltung eine Einheit voraus, bestimmte Begriffe und Prinzipien, von denen aus das Ordnen der Mannigfaltigkeit sich vollziehen läßt. Auf ihrem Boden erhalten die neuen Formen einen Erkenntniswert und Objektivität, welche die Wirklichkeit selbst nicht zu gewährleisten vermochte. Ist auch aus der Natur alles Geistige durch ihre Mechanisierung vertrieben, so zeigt sie doch, als Leistung, den Geist selbst in klarem Licht. Denn alle Formen erscheinen nun als Gedankengrößen; der Geist hat die Elemente der Natur zu scheiden und zu verbinden, alle Größen werden von dem Gedanken geschaffen und dann in der Erfahrung gesucht. Die mathematischen Formeln gehen der Erfahrung voran und finden

dann erst in der Natur ihre Anwendung. Eine begriffliche Realität geht somit der Erkenntnis der Natur voran, alle Tatsachen sind schon Theorie. Im Geiste handelt es sich nicht um Elemente, sondern um Zusammenhänge, nicht um starre vorgefundene Formen, die das Denken frei schaffen, sondern um ein lebendiges Wirken, das durch die Erfahrung hervortritt. Erst durch die Beziehung auf die Wahrnehmung nehmen die Prinzipien ihre Gestalt an, das Denken umspannt die Funktion und den Gegenstand. Die Abhängigkeit von der Erfahrung besagt aber nicht, daß das Denken der Erfahrung entsprungen ist, vielmehr steigt unabhängig von der Wirklichkeit eine eigene geistige Welt in ihr auf mit eigener Gesetzlichkeit und Notwendigkeit. Ergibt solche Reduktion der Naturwissenschaft zunächst eine Selbständigkeit des Intellekts gegenüber der Natur, so stellt sich doch dieser in den Zusammenhang des Geistes ein und das Wirken des Intellekts erweitert sich zu einem Leben des Geistes überhaupt.

Ist die Befreiung von dem Mechanismus einmal vollzogen und die Selbständigkeit des Geistes durch eine Reduktion des Naturbegriffs dargetan, so erscheint das Weltganze als Werk und Arbeit des Geistes, das Allleben scheint sich in der geistigen Arbeit selbst zu erschließen, es geht dem einzelnen psychologischen Denken logisch voran und ist unabhängig von dem individuellen Einzeldasein. Es umschließt und bestimmt aber nicht nur die Arbeit der Wissenschaft, sondern auch aller Leistungen des Kulturlebens. Überall wirken überindividuelle Größen und Interessen in Kunst, Gesellschaft und Recht, überall nimmt das Individuum in seiner Tätigkeit Stellung zu einem Ganzen in der Idee und gewinnt daraus Norm und Richtschnur. Alle geistige Tätigkeit zeigt das Wirken aus einer überlegenen Einheit, sie hat das Allgemeine zur Voraussetzung und zugleich arbeitet sie an seiner Gestaltung und trägt damit zur Erhöhung des Wesensbestandes der Menschheit bei.

Nunmehr erscheint der Geist nicht mehr als Anhang der Natur, vielmehr als ihr Schöpfer; Seele, Gesellschaft und Kultur

ruhen auf einem Grunde und gewinnen ihren Sinn aus der gemeinsamen Tatwelt. Die Abhängigkeit des Geistes hat sich in Freiheit verwandelt, über das Naturgeschehen erhebt sich das überempirische Leben des Geistes; gemeinsame Ziele ergeben sich und schließen die Leistungen zu einem realen Ganzen zusammen.

Die Enthüllung eines „mentalen Lebens" als umfassendes Element des Naturalsystems führt uns dem Intellektualsystem[1] entgegen, das mit seiner Betonung des Denkprozesses solchem Ergebnis nahe zu stehen scheint. Aber die Natur dieser mentalen Welt läßt schon jetzt erkennen, daß die Denkformen und Begriffe des Intellektualismus und Noetismus nicht den Ansprüchen von Realität und Substantialität genügen, die auf Grund der Erfahrung und Geschichte an sie gemacht werden müssen, d. h. die Wirklichkeit des Geistes, der Inbegriff des Wertes soll im eigenen Leben und in der Geschichte sich als Macht wirksam zeigen und als Vernunftleben sich mit der Wirklichkeit verknüpfen. Die Begriffe und Axiome lassen sich zwar durch das diskursive Denken erschließen, als Bedingungen der Kultur durch Analyse sich gewinnen, aber damit erhalten sie keine Selbständigkeit, keine das Dasein umspannende Macht. Jeder Versuch, ein Aufgehen in die objektive Welt des Begriffes als Religion zu deuten, geht darin fehl, daß er keine Mächte aufzuzeigen vermag, die eine Religion erst möglich machen können. Die Wissenschaft vermag zwar die Wirklichkeit in ihren Begriffen in eine Welt des Allgemeinen zu verwandeln, aber das Besondere beharrt, selbst im eigenen Wesen bleibt etwas Naturhaftes, das beständig mit dem Vernünftigen im Kampfe liegt. Die Natur behält einen positiven Charakter[2], dem sich etwas Reales gegenüber stellen muß, um ihm wirksam entgegentreten zu können. Dieses substantielle Reale ist mehr als Begriff, mehr als logische Bedingung und Diesseitigkeit, es ist für das Ganze des geistigen Lebens ebenso Voraussetzung wie der Wert für die Wissenschaft. Die transzendentale

[1] S. zum folg. bes.: Eucken, Einheit des Geisteslebens A. S. 243—321.
[2] Ebenda, S. 236.

Sphäre nähert sich hier der metaphysischen, indem die logische Bedingung zu einem transzendentalen Wirken sich weitet. Alle Urteile und Entschließungen machen die Voraussetzung einer Realität und Einheit, eines Bestandes, dem sich das Leben durch die Gesinnung verbunden fühlt. Beansprucht die Welt der Begriffe die ganze Welt der Vernunft, der Werte und Güter zu sein, so fehlt ihr das Letzte, das allein diesen Anspruch berechtigt: die wirkende Macht eines Tatgeschehens, die Einheit, von der nicht nur das Denken, sondern auch alle übrige geistige Tätigkeit sich bestimmt fühlt. Denn nicht das Denken allein bekundet diese Beziehung zu einem Inbegriff, zu einem Gegenstand seiner Stellungnahme, sondern jegliche Tat fußt durch die Gesinnung in diesem letzten Grunde. Denken und alles Tun gehorchen einem einheitlichen „Soll“, das über die Sphäre des Logischen hinausreicht, aber es ist nicht nur formal zu verstehen, sondern inhaltlich substantiell zu erfassen; es entwickelt ein selbständiges Wesen mit eigenem Gehalt, eigener Kraft, das sich dem Besonderen zu verbinden, die Realität des geistigen Seins aufzunehmen und zu erhöhen vermag. Hatte der Naturalismus in seinem Kreise die Selbständigkeit des Geistes durch die Einordnung in eine mechanische Welt gefährdet, so droht ihr im Intellektualismus von innen her eine größere Gefahr[1], wenn alles reale geistige Leben in den allgemeinen Begriff aufgelöst wird. Dieses Allgemeine, das alles aus sich erzeugen soll, muß selbst qualitätlos sein, es bietet sich nur der Reflexion dar, nicht der Totalität des Lebens selbst. Suchen wir die logischen Formen zu erfassen, so wird nicht der ganze Mensch in Tätigkeit versetzt, sondern allein der Intellekt; es findet keine Erhöhung des ganzen Menschen statt, es ergeben sich keine Postulate für das Leben. So sehr die Ausprägung des Intellekts und Klarheit der Begriffe von Wichtigkeit sind, — in ihnen allein vermag die Philosophie das Vernunftleben zum Bewußtsein zu bringen — ebenso sehr muß betont werden, daß das geistige Selbst den Begriffen als seiner geistigen Gestaltung zugrunde liegt. Die Leistungen

[1] S. zum folg. bes.: Eucken, Einheit des Geisteslebens A. S. 91.

des Denkens geben nur Zeugnis von diesem grundhaften Selbstleben, das alle Kulturtätigkeit als immanentes Tatleben zusammenfaßt. Von der Entwicklung der geistigen Realität hängen alle Einzelleistungen in Gesellschaft und Geschichte ab, jede Tat, Form und Wissenschaft ziehen ihre Wahrheit und wirkende Kraft aus dem universellen, sachlichen Grunde.

Was Eucken im Noetismus bekämpft, das suchte in den Wertsystemen bei Rickert und Windelband selbst seine Überwindung. Auch Rickert versuchte die Wissenschaft, die Logik auf einem tiefer liegenden Fundament des Transzendenten zu verankern. Aber dort ergab sich ein Pflichtbegriff nur für die Reflexion. Windelband hatte durch die Berührung mit der Geschichte einen konkreten Begriff des Normlebens gewonnen und so beginnt sich schon bei ihm die geistige Realität von ihrer begrifflichen Fassung zu scheiden und die Pflicht bedeutete ihm nicht nur ein formales Verhältnis zur Welt der Vernunft. In positiverer Art scheint sich bei ihm die geistige Realität als rationales in der Persönlichkeit und der Geschichte zu realisieren.

V.

Nachdem so Eucken die Gegenwart und die in ihr vorgefundenen Systeme des Naturalismus und Intellektualismus, ebenso wie die geistigen Strömungen und Grundbegriffe mittelst der noologischen Methode, deren einzelne Stufen durch Reduktion und Diremption bezeichnet waren, auf ihre geistige Realität hin untersucht hat und hier nun nicht punktuell, sondern in großen Zusammenhängen zu einem einheitlichen Ergebnis gelangt ist, vermag auch die Geschichte trotz aller Widersprüche und Mannigfaltigkeit ihre zugrunde liegende Einheit in klarer Gestaltung nicht länger zu verbergen. Sie stellt keine dialektische Entwicklung dar, sie zerfällt nicht mehr in einzelne Epochen besonderer begrifflicher Gestaltung, sondern mit der gleichen Methode behandelt wird sie zu einem lebendigen Innengeschehen[1], für das der Begriff nur ein Symbol

[1] S. zum folg. bes.: Eucken, Einheit des Geisteslebens A. S. 345.

ist. Dieses innere Leben ist nun vom eigenen Leben aus zu erfassen, die historischen Formen sind zu überwinden und das Streben hat seine Berechtigung: das Ganze zusammenzufassen und aufs Neue zu einem Ausdruck zu gestalten.

Hat sich so alles Widersprechende in einen Lebensgrund aufgelöst, so zeigt sich die Geschichte als eine wirkende Macht, die als Ganzes sich über das Subjektive hinaushebt, das Einzelne ergreift und erhöht, Anregungen und Möglichkeiten bietet. Darum wird die Geschichte nicht mehr als Feind geistiger Entwicklung erscheinen, sie ist nicht nur Autorität oder Tyrann in ihrer zeitlichen Gestalt, der uns zu beherrschen sucht, sondern das ihr zugrunde liegende geistige Leben bietet sich der Aufnahme dar, ihre Kräfte beginnen uns zu tragen; die Geschichte leistet uns notwendige Hilfe und Beistand und läßt uns doch Freiheit zu eigener Determination. Dieses Tatgeschehen, das die Geschichte zu erkennen gibt, erweiterte sich uns im Inbegriff zu einem universellen kosmischen Erleben. Es ist eine neue Wirklichkeit, die sich hier eröffnet und das Ganze der Welt auf eine neue Stufe zu heben versucht.

Haben wir so einen unendlich weiten Inbegriff gewonnen, so müssen wir zurückkehren zum Ausgangspunkt und prüfen, wie weit solche geistige Realität den anfangs gestellten Ansprüchen genügt. In großen Umrissen hat die noologische Methode ein immanentes Leben aufgedeckt, dessen Wesen sich in der Verknüpfung mit der Wirklichkeit näher zu zeigen hat. Aber ist denn überhaupt eine Scheidung erfolgt? Hat nicht das eigene Erlebnis sich zum Leben der Gegenwart und der Geschichte erweitert, und somit das einheitliche, zugrunde liegende pragmatische Tatleben aus sich selbst entwickelt? Die Gesellschaft und Geschichte bot ja nur ihre Hilfe an, indem sie uns ihre Bestände geistigen Lebens lieh; aus der gesamten Fülle trat so das Vernunftleben in seiner Totalität aus dem existenten Dasein heraus in einen weiten Zusammenhang. Dieses Ganze läßt uns nicht nur die eigenen Ziele und Aufgaben, sondern den Sinn der Geschichte erkennen,

der sich in einem ewigen Grunde verankert. Alles Streben nach persönlicher Kultur, alle Arbeit der Gesellschaft und Geschichte ist, soweit es diesem Vernunftleben dient, den Zwecken der Existenz entzogen, alles Persönliche fügt sich einem universellen Leben ein, das als Bedingung und Grund aller Bedeutung, als eigentliches „Personalleben"[1] sich erkennen läßt. Aber dieses Ganze gibt sich nicht von selbst, die Personalwelt muß erarbeitet werden, sie liegt nicht draußen als ein Fremdes, sondern als immanentes Leben wirkt sie bestimmend auf die Urteile ein, der Einzelne ist ihrem Wesen verknüpft durch die Gesinnung, die alle Entschließungen und Urteile auf den Boden der vernünftigen Realität stellt. Durch die Gesinnung wird die Personalwelt zu einer wirkenden Macht, sie ergreift die individuelle Seele wie eine prinzipielle Kraft[2] und läßt sie mitwirken an dem Fortschritt des vernünftigen Alls und an seiner einheitlichen Gestaltung. Von innen her eröffnet sich also die echte Natur des Geistes, die ein Wirken freier und spontaner Art ermöglicht. Was der Einzelne in diesem Zusammenhange schafft, das geschieht für alle, das bedeutet eine Erhöhung des Lebens überhaupt. Die überzeitlichen Ziele schreiben dem Einzelnen Ordnung und Gesetz vor, sie verkünden eine lebendige Macht, die das Individuum zur Ehrfucht zwingt und seine Leistung als Werk eines universellen Tatgeschehens erscheinen läßt. So ist der Inbegriff als Begründung der Kulturphilosophie eine Idee der Universalpersönlichkeit.

Auf den Tatcharakter des Inbegriffs wurde wiederholt die Betonung gelegt. Dieser läßt alles in Bewegung erscheinen, und es mag die Frage auftauchen: was ist in diesem Tatleben, das doch auf zeitlose Giltigkeit Anspruch macht, das beharrende, das sich über den beständigen Fluß erhebt? In ihm schieden sich zwei Begriffe, Funktion und Gegenstand, beide erzeugten sich in beständiger Wechselwirkung, beide sind in der Volitat

---

[1] S. zum folg. bes.: Eucken, Einheit des Geisteslebens A. S. 346.

[2] S. hierzu auch: Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, bes. S. 81ff.

verknüpft, in dem eins das andere hervortreibt. Das Doppelte verlangt in der Tat eine Einheit. Wie ist solche möglich ohne Voraussetzung eines Raumes, eines übergreifenden „Selbst“, das gegenüber der Bewegung beharrt und die Verknüpfung bedingt? Dieses Selbst ist mehr als Funktion und mehr als die Sache, zu ihm kehrt das Tatwesen immer wieder zu sich selbst zurück. Dadurch erst wird alles zu einem Ganzen, und dieses Ganze ist als Bedingung an allem Wirken beteiligt, es ist zugleich Voraussetzung und Ergebnis, Bedingung und Aufgabe.

Dieses Beharren des geistigen Selbst, das Für-sich-sein der sachlichen Realität unterliegt noch leicht einer Mißdeutung. Die lebendige Art, der Charakter des Tatgeschehens, der das Ergebnis von einem transzendental Logischen scharf unterschied, gibt Anlaß, den Begriff als hyperphysischen zugleich auch als metaphysisch im ontologischen Sinne zu fassen. Eucken betont die metaphysische Forderung, aber eine Metaphysik im ontologischen Sinne liegt ihm fern. Mit solchem transzendentem Sein hat die geistige Realität nichts zu tun. Auch hier läßt sich Eucken in Beziehung bringen zu Windelband, der sich der teleologischen Deduktion bedient, um sein Normleben zu verankern. Keine andere Realität beansprucht Eucken für sein Geistesleben als ein „timologisches Sein“, d. h. es wird alles, was dem geistigen Leben zugehört, durch ein höchstes Gut als Ziel in einen Zusammenhang gebracht. Von jenem Endzweck aus wird die Entscheidung gefällt, ob etwas Wert im Ganzen besitzt, d. h. timologische Realität[1] zu beanspruchen hat. Das Ziel verknüpft das gesamte geistige Tun zu einer Einheit, gibt allem Geschehen in dem beharrenden Selbst eine Richtung, dadurch vollzieht sich eine Organisation des Ganzen, verschiedene Stufen lassen sich erkennen, je nach ihrer Annäherung an das Ziel. Durch seine Teilnahme an der Bewegung vermag das Geringste an Bedeutung zu gewinnen. Entwicklung und Beharren, Einheit und Leben geben dem Inbegriff den Charakter des Selbstlebens. Das Fürsichsein des Geistes ist

[1] S. hierzu auch: Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, bes. S. 392ff.

also hyperphysisch, im timologischen Sinne metaphysisch, — aber die Verknüpfung mit der Wirklichkeit gibt dieser Jenseitigkeit einen immanenten Charakter. Das Geistesleben ist nicht psychologisch, es gehört nicht dem existenten Leben an, sondern das Immanente erhebt sich über die Funktion der Natur, als eine neue Wirklichkeit, die die Natur selbst zu verwandeln übernimmt. Darum ist es nicht unabhängig von der Wirklichkeit gegenwärtig, sondern es bedarf immer wieder erneuter Anstrengung in der Geschichte, um das immanente Allleben in Wirksamkeit treten zu lassen. Seine Gesetze und Ordnungen aber sind unabhängig von dem bloßen Dasein. Dadurch tritt die Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in nahe Berührung, ohne jedoch zu verschmelzen. Das timologische Sein verbindet sich im Tun und erhält so in seiner Totalität einen substantiellen Charakter, es bezieht sich nicht nur auf einzelne Elemente des Bewußtseins, sondern auf seinen ganzen Umfang. Dadurch, daß alles Tun sich in die Ordnung des Inbegriffs einzustellen vermag, wird es zur Wesenstat. Inbegriff und Wirklichkeit setzen sich gegenseitig voraus.

VI.

Wir fragen zum Schluß noch einmal zusammenfassend: welches ist der Sinn der Geschichte und der Kultur? Der Sinn der Geschichte ist die ihr zugrunde liegende sachliche Realität, ein lebendiges Gefüge, das als werdende Wahrheit in Richtung auf ein ewiges Ziel Vergangenheit und Gegenwart verknüpft. In dieses einheitliche Gefüge ist der Begriff der Entwicklung aufgenommen als ein transzendentales Wirken im Sachverlauf. Dieses Wirken erzeugt die Gegenstände, umschließt Funktion und Gegenstand in seiner Einheit zur Volltat. Das Ganze und sein Ziel entscheidet über die Aufnahme des Einzelnen, über seinen sachlichen Wert. Indem so das beharrende Selbst des Ganzen alle Entscheidungen trifft, ist die Wahrheit der Willkür entzogen, aber alles bleibt trotzdem im Flusse. Jede Leistung hat sich, mag sie noch so geringfügig sein, im Realgeschehen des Ganzen zu bewahrheiten. Aber

diese Realität hat nichts mit der Welt des modernen Pragmatismus[1] zu tun, sondern sie ist eine hyperphysische geistige Natur, einem großen Organismus vergleichbar, in dem alles seine besonderen Funktionen dem lebendigen Ganzen unterzuordnen hat. Durch jede Entwicklung eines Teiles wird das Ganze gefördert oder seinem Wesen widersprochen. Das Wesen als Ewiges ist hier Maßstab und Sinn, in ihm ist die Menschennatur zur Allnatur geworden. Was den Ansprüchen der Volltat genügt und vor dem Richterstuhl des Realkriteriums sich bewährt, das geht in den überzeitlichen universellen Zusammenhang ein. Leben und Kultur gewinnen hier ihren objektiven Sinn.

Angesichts dieses lebendigen Ganzen hat der Philosoph sich zu bescheiden. Sein Werkzeug, der Gedanke, hat darin nicht ein Vorzugsrecht, seine Begriffe allein können die Erkenntnis nicht aufbringen, sondern Erkennen wird zu einem Teilnehmen am Ganzen, zu einem Aufnehmen der substantiellen und universellen Geistesnatur. Ihr vermögen wir uns zu verknüpfen durch rastlose Arbeit, von ihr Zeugnis abzulegen durch die Gesinnung und ihr zu dienen durch eine den Wesensbestand erhöhende Tat.

---

[1] S. hierzu: Eucken, Erkennen und Leben, S. 35ff.

Schluß.

Zusammenfassender Teil.

I.

Es war das Ziel der voranstehenden Kapitel, die einzelnen Begründungsweisen in ihrer Unterschiedlichkeit nebeneinander zu stellen; es bleibt uns zum Schluß die Aufgabe, die mannigfaltigen Denkweisen und Ergebnisse mit Betonung des Gemeinsamen zu betrachten, die Einheit zu suchen, die die gegenwärtigen kulturphilosophischen Arbeiten verknüpft.

Alle Denker, so sahen wir, gingen von derselben Frage aus: „Welches ist der Sinn der Geschichte?“ Trotz der gemeinsamen Form dieses Ausgangspunktes liegt schon in der verschiedenen Bedeutung der einzelnen Begriffe der Keim zu der Mannigfaltigkeit. Die „Geschichte“ als Gegenstand der Untersuchung ist nicht eindeutig bestimmt und den „Sinn“ begleitet ein verschiedenes Bedeutungsgefühl. Das Objekt, nach dessen Sinn gefragt wird, ist einmal die totale lebendige Geschichte, ein anderes Mal ihre wissenschaftliche Form. Ebenso wechselt die Bedeutung des Sinnes, der bei dem einen Denker mit dem Anspruch des Absoluten auftritt, bei dem anderen von vornherein skeptisch und relativ gefaßt wird. Das Gemeinsame muß daher auf andere Weise bestimmt werden. Jede Frage macht ungeachtet ihrer besonderen Einstellung die Voraussetzung, daß es eine allgemeine Wahrheit gibt, sonst verlöre die Frage selbst ihren Sinn. Dieses Allgemeine ist eben Prämisse der kulturphilosophischen Frage, wie es die Wirklichkeit der Geschichte ist, nach deren Sinn gefragt wird. Da nun der Sinn selbst niemals zu erreichen ist, vielmehr

immer Voraussetzung der Fragen und der sinngebenden Antworten bleiben muß, so ergibt sich ein unendlicher Raum, in dem sich die möglichen Antworten in Richtung auf das ewige Ziel hin entfalten. Diesen Raum als Voraussetzung möglicher sinngebender Antworten bezeichnen wir als die allgemeine Welt. Da nun der Sinn selbst nicht mehrdeutig sein kann, so ist das Allgemeine von dem absoluten Sinne scharf zu scheiden. Wir erhalten also drei Begriffe: Die Wirklichkeit, die allgemeine Welt und den objektiven Sinn. Die allgemeine Welt zeigt eine Bewegungsrichtung auf den absoluten Sinn zu. Diese Bewegung bezeichnet die werdende Wahrheit, durch welche die Wirklichkeit eine Verknüpfung mit dem absoluten Sinne anstrebt. Solches Streben aber ließ sich als das gemeinsame Ziel aller Begründung erkennen. Wir haben nun die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Antworten mit Beziehung auf dieses gemeinsame Ziel und die Bedeutung und das Recht jeder einzelnen Denkweise zu prüfen.

Gemeinsam ist aber auch ein methodisches Moment. Überall sehen wir die Analyse am Werk, den Gegenstand aufzulösen, gleichgiltig, ob es sich um die konkrete Wirklichkeit der geschichtlichen Welt, um die psychologische Erkenntnisarbeit oder die allgemeine Methode handelte, gleichgiltig, ob das Ziel der Analyse durch einen psychologischen Lebensbegriff, durch rationale Elemente oder durch das pragmatische Leben schlechthin bezeichnet war. So verschieden also auch das Ergebnis der Analyse im Einzelnen war, immer zielte sie auf allgemeine Elemente ab und diese Elemente suchte sie nach Möglichkeit aus dem Flusse der Dinge in die Sphäre der allgemeinen Welt hineinzurücken. Da nun das Allgemeine als der logische Raum alle möglichen sinnvollen Antworten umfaßte, und die Elemente die besondere Art der Antwort bestimmen, so nehmen die verschiedenen Ergebnisse der Analyse hier ihren besonderen Ort ein und fügen sich zu einem Ganzen der allgemeinen Welt. Nur soweit die Analyse die Totalität des Allgemeinen gewinnt, vermag sie die Sphäre des Allgemeinen zu erfüllen. Für das Ganze des Wirklichen gibt

es nur ein einheitliches Allgemeines, dem totalen Leben entspricht ein allgemeiner Lebensbegriff.

Es wäre nun denkbar, daß die Mannigfaltigkeit der Denkweisen und Begründungen sich durch die Beschränkung resp. Ausdehnung auf besondere Elemente ergäbe und ihre Gesamtheit sich zu einem Ganzen in der allgemeinen Welt vereinigen ließe.

II.

Wir beobachten zu diesem Zweck auf Grund der behandelten Denkweisen, inwieweit die einzelnen Kulturphilosophen an dem Aufbau der allgemeinen Welt und einer allgemeinen Methode beteiligt sind.

Dilthey, so sahen wir, faßt die durch Analyse gewonnenen Elemente der tatsächlichen Geschichte zu einem allgemeinen, aber wirklichen Menschenbilde zusammen und sucht die Objektivation geistigen Lebens in der konkreten Leistung des „objektiven Geistes“ zu gewinnen. Er zielt also auf eine Totalität aller Elemente in einem Lebensbegriff ab und erzielt so eine allgemeine Sphäre, die der Wirklichkeit verbunden bleibt. Damit dient seine Arbeit nicht so sehr der Welt des Allgemeinen, als vielmehr jener anderen Prämisse „der Wirklichkeit“. Er zeigt uns die Zusammenhänge wirklichen Geisteslebens, das in dieser einheitlich gefaßten Totalität nach einer Verknüpfung mit dem absoluten Sinn verlangt. Das Gefüge dieser Tatsächlichkeit ist das Fundament des Allgemeinen, über ihr hat sich der Bau zu erheben. Von vornherein hat Dilthey solcher Begründung die Grenze gezogen; sie besitzt als historische Forschung nur die Richtung auf das Allgemeine hin.

Simmel schon deutete allgemeine Sphären an, indem er Voraussetzungen und Ziele unabhängig von der Wirklichkeit anerkannte, ohne jedoch selbst an der Welt des Allgemeinen mitzubauen; er bezieht sich auf sie, um der Willkür in der phänomenalen Sphäre, in der er verbleibt, vorzubeugen. Erst durch Rickert wurden wir über die psychologische Wirklichkeit hinausgehoben durch die Analyse der Methode. Eine methodologische Struktur sahen wir sich aus der wissenschaftlichen

Arbeit bis zu den letzten Voraussetzungen, dem absoluten Sinn erheben. Die Beschränkung aber auf die methodologischen Elemente ergab eine besondere Sphäre, ein statisches Formengefüge innerhalb der Welt des Allgemeinen, das sinngebend nur auf den den Elementen entsprechenden Teil der Wirklichkeit, die Wissenschaft, zurückwirkte. Das totale Leben ließ sich nicht mit dem erreichten absoluten Sinn verknüpfen, das Allgemeine enthielt keinen Lebensbegriff, sondern nur die methodologischen Bedingungen der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis.

Voller und reichhaltiger stellte sich Windelbands Antwort heraus. Er baute auf einer umfassenderen Wirklichkeit, auf allen Kulturtätigkeiten auf und suchte das zugrunde liegende Normleben, das Pragmatische durch Analyse zu gewinnen und in einer Geltungssphäre zu vereinen, die insofern einen besonderen Charakter behielt, als ihre Elemente ebenfalls nur rationaler Natur sein sollten. Windelband machte die Voraussetzung, daß der Totalität des Lebens ein Vernunftbegriff rationaler Art zugrunde läge, daß alles durch ein logisches Sinngefüge beherrscht sei. Das statische Formengerüst Rickerts erfährt auf breiterer Basis eine Erweiterung und soll hier den Sinn des Gegebenen erschließen; aber dabei stellten sich Schwierigkeiten heraus, das totale Normleben, das die Analyse in seiner Realität sich herauszustellen bemühte, wollte in die rationale Sphäre nicht restlos eingehen und wirkte als Begriff nicht sinngebend auf das Ganze des Lebens ein.

Bei Eucken sehen wir einen Versuch, das Allgemeine, d. h. das Sachliche in seiner Totalität und Lebendigkeit in der Welt des Allgemeinen als Ganzes aufzubauen. Zur Analyse trat die Synthese hinzu, um zu verhindern, daß einzelne Elemente besondere Betonung und Bevorzugung erfuhren; das Rationale fügt sich hier dem allgemeinen Geistesleben ein; besonderer Nachdruck ist nur auf die Organisation der Elemente, d. h. auf den Lebensbegriff, gelegt, der nun sinngebend auf das Ganze des Lebens zurückwirkt.

Wir sehen also, wie die Strahlfähigkeit des Geistes am Werke ist, die verschiedenen Elemente aus der Wirklichkeit

hinauszustrahlen und aus ihnen die Welt des Allgemeinen aufzubauen. Die genetische und psychologische, die transzendentale und noologische Methode sind mehr oder weniger umfassende Bauweisen dieser allgemeinen Welt. Eine jede hat im Ganzen ihre besondere Funktion. Die Mannigfaltigkeit der sinngebenden Antworten fügt sich so zu einer Einheit zusammen. Trotz manchen Widerspruchs zielen sie auf Ergänzung ab. Das Widersprechende löst sich im Ganzen auf und erklärt sich durch die notwendige Abgrenzung der besonderen Aufgabe, — die historische Forschung in philosophischer Absicht, Objektivität historischer Wissenschaft, Verständnis alles Gegebenen oder Erhöhung des Wesensbestandes bezweckt. Jegliche Begründungsweise nimmt so an einem Ganzen teil, das sich als werdende Wahrheit jenem allgemeinen Sinn anzunähern sucht und durch diese Richtung erhält jede besondere Denkweise und Begründung ihr Recht und ihre Bedeutung.

Die methodische Besinnung zeigt uns also, wie in der Tat jede besondere Denkweise in einer allgemeinen Methode sich auflöst, die den Bau der allgemeinen Welt bezweckt.

Diese Welt des Allgemeinen ist aber keine psychologische Wirklichkeit mehr, sondern der Wesensbestand des geistigen Lebens selbst. Die eigene Frage nun richtet sich auf diese Welt des Allgemeinen selbst, auf die Organisation dieses im Bau befindlichen allgemeinen Bewußtseins, auf seinen Lebensbegriff, sein Verhältnis zur Wirklichkeit und den absoluten im Unendlichen liegenden Sinn. Es gilt, in der Geschichte sich die Totalität solcher allgemeinen Welt in vollerem Maße zum Bewußtsein zu bringen, als es durch die Betrachtung eines begrenzten Ausschnittes hier geschah.

Wir haben anfangs die Aufgabe der Philosophie von derjenigen der Kunst zu scheiden versucht, das Ziel jener als eine allgemeine, dieser als eine individuelle Welt charakterisiert. Gelingt es dem Philosophen, das Allgemeine in seiner Fülle zu besitzen, d. h. den Wesensbestand der Menschheit sich anzueignen, so kann damit die allgemeine Welt zu einer individuellen werden, ohne damit in der psychologischen Wirk-

lichkeit aufzugehen. Die Erhöhung des Wesensbestandes durch systematische Neugestaltung wird dann zur schaffenden Tat. Dieses Ziel muß dem Philosophen voranleuchten: das Ganze der allgemeinen Welt immer aufs neue systematisch zu gestalten. Die methodische Besinnung muß zu der Aufgabe führen, das Ausdrucksmittel zu prüfen und zu bestimmen, wie weit der Gedanke, d. h. der Begriff diese Aufgabe zu erfüllen vermag.

Beschließender Teil: Ergebnis für die eigene Einstellung.

Nach dieser synthetischen Darstellung der kulturphilosophischen Arbeit in der Gegenwart, die eine universelle Methode, eine allgemeine Welt als Deutungskosmos der historischen Wirklichkeit ergab, versuchen wir auf Grund der gewonnenen Einstellung eine Antwort auf die Frage, ob eine Geschichtsphilosophie möglich ist, d. h. ob sie den Sinn des Lebens zu deuten vermag, welches dieser Sinn ist und wie wir uns die universelle Methode zur Bestimmung der Wahrheit ausgeführt denken.

Wir beginnen dabei mit den aus der Untersuchung sich ergebenden Begriffen, die eine weitere Prägung erfahren müssen, um die Frage selbst zu klären und eine Antwort vorzubereiten.

III.

Wir unterschieden schon: Wirklichkeit, allgemeine Welt und objektiven Sinn. Die Wirklichkeit ist die seiende Mannigfaltigkeit des historischen Stoffes, in dem das historisch Bedeutsame sich noch mit dem Unwesentlichen vermengt, sie ist der Schauplatz des konkreten Lebens, auf dem das Subjekt dem Objekt in seiner Existenz gegenübertritt und seine Aneignung und Überwindung anstrebt.

Die allgemeine Welt ist zunächst der Denkraum aller besonderen Denkweisen und Einstellungen, die das Ganze oder Teile der Wirklichkeit unter begrenzten oder umfassenden Gesichtspunkten zu deuten versuchen. In seiner Erfülltheit stellt dieser Raum einen Deutungskosmos dar, der einmal in

seiner zeitlichen Gestalt Abhängigkeit von der Wirklichkeit verrät, indem er den besonderen Charakter einzelner Kulturepochen trägt, ein anderes Mal aber metahistorische Bedeutung besitzt, da das Ganze sich über die Geschichte erhebt und ein eigenes Wesen und Selbständigkeit durch Eigengesetzlichkeit erlangt.

Diese doppelte Beziehung zur Wirklichkeit und einem metahistorischen Sinn lehrt uns zwei weitere Begriffe unterscheiden, von denen der eine, als „Idee der Universalität", über die epochale Gestalt hinausweist, der andere, als „Idee der Totalität", ihrer besonderen Gestalt und Verknüpfung mit der Wirklichkeit Ausdruck verleihen soll.

Die Idee der Universalität ist die nähere Bestimmung jenes objektiven Bedeutungssinnes, der bei allen Denkweisen als notwendige Voraussetzung sich ergab. Gemäß der synthetischen Einstellung gewinnt dieser Begriff, an Stelle eines rein formallogischen Charakters, eine synthetische Art; er bezeichnet die lebendige Einheit der allgemeinen Welt, aller ihrer Deutungen, unabhängig von jeglicher Veränderung, einer Einheit, die durch Ergänzung und Beziehung aller Standpunkte unter einander sich ergab. Diese Idee ist die reine Beziehung, der absolute Zusammenhang eines Gefüges, losgelöst von jeglicher zeitlichen Erfülltheit. Sie ist Bedingung der Lebendigkeit, der Entwicklung und des Ausbaues einer allgemeinen Welt, damit auch Voraussetzung jeglicher kulturphilosophischen Leistung, ja jeder Philosophie überhaupt. Indem sie so der gesamten Entwicklung des Geistes und der einzelnen Philosophie, nur soweit sie an einer allgemeinen Methode beteiligt ist, zugrunde liegt, umfaßt sie alle Prinzipien einer Subjektobjektsüberwindung in einem Begriff, sie ist die Idee eines solchen vollständigen Verhältnisses von Mensch und Welt, das alle realen und möglichen Gestaltungen einschließt. Zugleich ist sie das unendliche Ziel aller Entwicklung, die absolute Entfaltung jeglicher Deutung.

Die Idee der Totalität dagegen ist die Erscheinung der Universalität, ihre zeitliche besondere Gestalt, das Teilnehmen an jener Einheit, indem sich das Ganze der allgemeinen Welt

in Wirklichkeit zu einem universellen Deutungsleben erhebt und alle Prinzipien und Güter zu einem System von lebendigen Begriffen zusammenfügt, das als Wesensbestand, Wertgefüge, Summe der Güter bezeichnet werden kann, vorausgesetzt, daß durch die Realisierung der Idee der Universalität der Begriff der Totalität keine Einschränkung durch Betonung besonderer Elemente erfährt. Die Idee der Totalität zeigt durch ihre Abhängigkeit von der zeitlichen Lage eine Beziehung zur Wirklichkeit, durch die Teilnahme am universellen Lebensbegriff Abgelöstheit und metahistorisches Wesen; sie vermittelt zwischen dem absoluten Lebensbegriff und dem Sein. Gegenüber der Wirklichkeit macht die Idee der Totalität den Anspruch der Universalität geltend, sie sucht, sobald die allgemeine Welt von der Philosophie in Besitz genommen ist, die Wirklichkeit zu ihr zu erheben und dem Wesensbestande zu verknüpfen. Vom Sein aus vollzieht sich diese Verbindung durch ein Streben nach dem vollkommenen Menschen, nach Einheit und Vollständigkeit, wie es in der Ausbildung der Persönlichkeit und angestrebter Ergänzung innerhalb der Gesellschaft zutage tritt. Aneignung und Überwindung des historischen Bewußtseins, Erziehung zum geschichtlichen Menschen, alle diese Ziele bezeichnen das von der Wirklichkeit des Seins sich erhebende Verlangen nach einer Verbindung mit der Universalität mit Hilfe ihrer Erscheinung in der Totalität der allgemeinen Welt. In entgegengesetzter Richtung bedeutet die Einheit der Universalität in ihrer zeitlichen Gestalt Maßstab und Kriterium für alle Bestrebungen, die an der allgemeinen Welt teilzunehmen versuchen.

So stellt sich eine doppelt gerichtete Beziehung der einzelnen Begriffe, Wirklichkeit, Totalität und Universalität heraus, welche die Isolierung eines Einzelnen verbietet. Die Idee der Einheit als reiner Zusammenhang ergibt nicht einen Lebensbegriff wesentlicher Art ohne Voraussetzung des konkreten Seins und der allgemeinen totalen Welt. Vielmehr werden alle diese Begriffe nur aus einem funktionellen Zusammenhange gelöst, der den Begriff „des wesentlichen Lebens“ erklärt.

Die Idee des wesentlichen Lebens verknüpft die Idee der Universalität mit der Totalität, die Totalität mit der Wirklichkeit historischen Seins und umgekehrt. Ein doppelter Rhythmus nähert im geistigen Tun die beiden Pole Idee und Wirklichkeit innerhalb dieses Systems. Ohne diesen Zusammenhang und diese funktionelle Beziehung blieben die einzelnen Begriffe formal. Das wesentliche Leben umfaßt das ganze System in einer Einheit, die den Gegensatz von endlichem Sein und unendlicher Idee aufhebt und beide zu fortschreitender Deutung der Welt verknüpft. Die unendliche Idee erscheint als absolute Freiheit und Möglichkeit der Gestaltung, das Sein als unendlicher Stoff, der aus dem Wesensbestande der allgemeinen Welt seine besondere Form erhält.

IV.

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte erhebt sich nun über alle einzelnen Versuche, die Entwicklung des Geistes durch besondere Denkweisen zu deuten, sie richtet sich nunmehr auf die Summe der Deutungen selbst, die ergänzend und mehr oder weniger umfassend die allgemeine Welt aufbauen. Gemäß unserer Definition der Philosophie im einleitenden Teil richtet sich auch hier die philosophische Frage auf das Allgemeine. Der Begriff der Geschichtsphilosophie faßt jetzt alle einzelnen Denkweisen zu einer Totalität zusammen und schreibt ihr eine universelle Methode zu. Ergibt sich die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie in diesem umfassenden Sinne, so nimmt jede einzelne Denkweise in dem Maße an ihrer Begründung teil, soweit sie selbst dem Ganzen sich einfügt. Die Frage lautet also: „Kann die Geschichtsphilosophie durch den Aufbau einer allgemeinen Welt Anspruch auf Wahrheit machen?“.

Gesetzt den Fall, es wäre geglückt, alle Deutungen der Geschichte miteinander in Berührung zu bringen und der Idee einer Einheit unterzuordnen, sodaß alle Widersprüche beseitigt und durch gegenseitige Anerkennung des Geleisteten eine völlige Ergänzung und Harmonie erreicht wäre, so würde solche

Realisation der Totalität niemals den absoluten Sinn der Universalität erreichen. Durch den Begriff des wesentlichen Lebens ist die Entwicklung und Veränderung in die allgemeine Welt hineingetragen und diese zeigte als Totalität eine Abhängigkeit von zeitlichen Epochen und Lagen. Aber durch die Beziehung zur Idee der Universalität nimmt solche allgemeine Welt an der Wahrheit teil, die Entwicklung ist eine werdende Wahrheit, Wahrheitsleben.

Diese doppelte Beziehung bezeichnen wir als „Subäternalität" der allgemeinen Welt. Dieser Begriff bezeichnet den Verzicht auf absolute Wahrheit für die Totalität der Geschichtsdeutungen und zugleich den Anspruch auf die Erreichung des Ziels im Unendlichen. Nur die logische Einstellung vermag sich hier aus dem Zusammenhange loszulösen und das absolute Ziel als logische Voraussetzung zu erreichen. Von einer solchen teleologischen Betrachtungsweise wurde in den voranstehenden Kapiteln wiederholt Gebrauch gemacht, ja bei fast allen Denkern fand sie mehr oder weniger eine Berücksichtigung, wir selbst mußten zur Bestimmung eines absoluten Sinnes darauf zurückgreifen.

Es ist wohl richtig, daß jede Frage und Antwort notwendig eine Wahrheit voraussetzt, und daß für alle geistige Tätigkeit der letzte Sinn nur aus der Annahme eines letzten Zieles sich herleiten läßt. Auch wenn dieses Ziel substantieller gefaßt wird, was nur durch metaphysische Voraussetzungen geschehen kann, bleibt das Ziel im Unendlichen und die Unendlichkeit gibt solchem Wahrheitsbegriff einen so weiten Umfang, daß er jede Determination und damit jegliche Bedeutung für das diskursive Denken ausschließt. Für die psychologische Anerkennung einer Norm, die nicht formal sondern inhaltlich erfüllt sein muß, kann der logische Begriff eines im Unendlichen liegenden Zieles keine Bedeutung haben, und ihre Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit läßt sich teleologisch nur formal deduzieren. Ja, alle Güte, Schönheit und Wahrheit verlieren im Unendlichen ihre Unterschiedlichkeit, indem diese Ideen zu einer unerkennbaren logischen

Voraussetzung verblassen. Die Unzulänglichkeit der teleologischen Deduktion tritt besonders dann hervor, wenn die Frage nach der konstituierenden Bedeutung der Wahrheit, hier der Idee der Universalität gestellt wird. Will man nun nicht mit metaphysischen Behauptungen beginnen, so ist es unmöglich, diese Frage von jener unendlichen Wahrheit her zu lösen.

Die konstituierende Bedeutung der Idee der Universalität kann in unserem Zusammenhange nicht isoliert betrachtet werden, sondern nur in Beziehung auf die Idee der Totalität und die Wirklichkeit, die durch den Begriff des wesentlichen Lebens verbunden waren. Deshalb kann das Problem auch so ausgedrückt werden, wenn man das Auge auf die Brücke von Sein und absoluter Wahrheit richtet: „Ist für den Aufbau einer allgemeinen Welt Willkür ausgeschlossen?“ Die Frage wird damit auf einem Boden behandelt, der der Beobachtung zugänglich ist und einer Metaphysik ausweicht, indem wir nur die Erscheinung der Idee der Universalität betrachten.

Die Idee der Totalität selbst enthält das oberste Gesetz für jegliche Bewegung und Entwicklung der allgemeinen Welt. Das lebendige Ganze verbietet jede Veränderung des Einzelnen ohne Berücksichtigung seiner und keine Bewegung bleibt ohne Rückwirkung auf die Totalität. Ohne das Bild des Organismus heranzuziehen, genügt der Begriff der synthetischen Einheit, die Gesetzlichkeit auszudrücken, die alle Willkür im Bereiche der allgemeinen Welt ausschließt. Die lebendige Beziehung aller Teile ergibt als weiteres Prinzip die „Kontinuität“ der allgemeinen Welt.

Jegliche Deutung der Geschichte bedarf des Zusammenhanges des Deutungslebens trotz aller Unberechenbarkeit und Sprunghaftigkeit geistiger Leistung. Was in der Einleitung für die Philosophie allgemein behauptet wurde, daß sie ihrer Geschichte in anderem Maße bedarf, als Kunst und Wissenschaft, das bestätigt sich mit Rücksicht auf jede einzelne geschichtsphilosophische Leistung, sodaß man sagen kann: jede Deutung der Geschichte im Zusammenhange der all-

gemeinen Welt bedarf der Geschichte der Deutungen. Beide Prinzipien, Einheit und Kontinuität, ergeben rein gefaßt die Teilnahme an der Idee der Universalität, die eben als solche reine Einheit definiert wurde.

Wie man nun solche Einheit als Idee in die Unendlichkeit stellen kann, ebenso gut tritt sie an jedem Punkte des wesentlichen Lebens innerhalb der Realisierung der Universalität in der allgemeinen Welt auf. Die Synthesis und Beziehung aller Teile ist zugleich Ziel und Anfang der allgemeinen Welt, nicht methaphysisch, sondern soweit sie realiter im geistigen Bestande vorhanden ist. Denn innerhalb des wesentlichen Lebens ist es gleichgültig, in welcher Richtung desselben man sich bewegt. Die Verknüpfung der im Unendlichen liegenden Idee mit der Totalität des Wahrheitslebens in seiner gesamten Entwicklung bedingt ihre Gegenwart an jedem Punkte. Die Einheit läßt sich also nicht nur teleologisch erreichen, sondern als Prinzip der allgemeinen Welt bietet sie sich in ihrer besonderen Erfülltheit dar. Auf Grund dieses realen Prinzips kann man nun die gestellte Frage nach der konstituierenden Bedeutung der Universalität dahin beantworten, daß sie als lebendige Einheit Schöpfer der allgemeinen Welt ist und diese in der Tat konstituiert, indem sie die Willkür bei dem Aufbau der allgemeinen Welt ausschließt. Diese Einheit ist das Prinzip des wesentlichen Lebens. Sie ist überzeitlich, unabhängig von der zeitlichen Erfülltheit der allgemeinen Welt, denn sie ist die reine Synthesis als Voraussetzung, Ziel und Realität jeglicher Deutung. Durch Aufnahme des synthetischen Momentes nimmt sie in den Begriff der Wahrheit denjenigen des Lebens auf.

V.

Der Begriff der Wahrheit oder eines Sinnes der historischen Wirklichkeit hat sich nun in den der Lebenseinheit verwandelt, die unabhängig von dem Wahrheitsleben die Beziehung zu einem absoluten Sinn dartut und sich in der allgemeinen Welt realisiert. Dieser Begriff ist nun mehr als logische Vor-

aussetzung und weniger als eine metaphysische Substanz, da sie als reale Einheit in der Synthesis der Deutungen sich darbietet. Da nun die allgemeine Welt in jedem Stadium diesem Prinzip der Einheit zu genügen hat, so zeigt sich die Wahrheit der Erkenntnis überall dort, wo eine allgemeine Welt in ihrer Totalität sich vollendet, wo sie ihre Einheit auf die Wirklichkeit zu übertragen versucht und schließlich in der Projektion derselben in die Unendlichkeit, in der Art ihres Ideals. Die Methode zur Erreichung dieses Erkenntniszieles muß universell sein, d. h. die Erkenntnis der Wahrheit folgt der Bahn des wesentlichen Lebens, sie bleibt innerhalb der historischen Wirklichkeit und führt zu einem Punkte, wo methaphysische Annahmen sich aus dem Ganzen heraus als notwendig ergeben können, ohne selbst mit metaphysischen Voraussetzungen zu beginnen. Dabei hat diese Methode solche Einheit durch die Erkenntnis immer aufs Neue zu schaffen. Einheit und Wahrheit müssen zunächst als Wirkung und geistiger Zusammenhang gegeben sein.

Die Einheit als Ziel der universellen Methode zerfällt selbst in drei Begriffe, einmal in die Einheit der aus der Geschichte der Philosophie als Lebensdeutungen sich ergebenden Synthesis einer allgemeinen Welt. Diese zu gewinnen, bleibt Aufgabe der Geschichte der Philosophie, wie sie von Windelband und Eucken in Angriff genommen worden ist. Das Geistesleben und das Normalbewußtsein müssen in ihrer totalen Gestalt eine Erfülltheit der Einheit ergeben, die in ihrer Organisation zu bestimmen bleibt. Die systematische Einteilung steht in Abhängigkeit von der Lage der Psychologie, von der die Begriffe des psychologischen Bewußtseins auf das allgemeine Bewußtsein übertragen zu werden pflegen.

Es ergibt sich daher ein anderes Mal die Aufgabe, auch die beschreibende und zergliedernde Psychologie heranzuziehen und hier die Realisation des allgemeinen Bewußtseins und seinen Ursprung, die seiende Einheit, zu bestimmen. Im Zusammenhang des wesentlichen Lebens hat die Psychologie oder Phänomenologie eine propädeutische Aufgabe.

Schließlich ist das letzte Ziel die reine Einheit, unabhängig von zeitlicher Erfülltheit und Psychologie als reine Systematik. Diese nun stellt die sich ergebenden Beziehungen der Teile in der Logik, Ästhetik und Ethik im Zusammenhange dar und weist innerhalb der Einheit einer jeden ihre besondere Bedeutung an.

In dieser Klimax philosophischer Aufgaben hat die Geschichte der Philosophie grundlegende und systematische Bedeutung. Der Begriff der Philosophie aber, als Aufbau einer allgemeinen Welt, erweitert sich durch den Begriff des wesentlichen Lebens zu einer Verbindung der Wirklichkeit mit der allgemeinen Welt und der Unendlichkeit, d. h. zu einer Verwirklichung der Idee im eigenen Sein. Das Ziel der Erkenntnis ist somit Tätigkeit, Verwandlung des Ich zu jener Harmonie und Einheit, die alle Wahrheit in Geschichte und Idee bedingt. Darum ist die Anleitung zum wesentlichen Leben als Pädagogik und Ethik im weitesten Sinne die vornehmste Aufgabe der Philosophie, sie weist uns als Ziel: die Verwirklichung eines vollständigen und vollkommenen Menschen gemäß der Idee der Universalität.



